IOANNIS ZIZIOULAS
Mitropolit de Pergam
Membru al Academiei Atenei

Fiinţa eclesială

Traducere
Preot Dr. Aurel Nae

EDITURA BIZANTINĂ
Bucureşti

Coperta: Maria COMAN
Culegere: Carolina TĂNASE
Tehnoredactare: Eliodor IFTIMIU

Traducerea a fost făcută după versiunea franceză:
Jean Zizioluas
L'ETRE ECCLESIAL
Labor et Fides, Genève, 1981

Decriere CIP a Bibliotecii Naţionale a României
IOANNIS ZIZIOULAS, mitropolit de Pergam
Fiinţa eclesială / Ioannis Zizioulas, mitropolit de Pergam – Bucureşti: Editura Bizantină, 2007
ISBN 978-973-9492-92-8

265.3
281.9

Cuvânt înainte

Cu deosebită bucurie binecuvântăm şi prefaţăm apariţia în limba română a cărţii Fiinţa eclesială *datorată Înalt Prea Sfinţitului Mitropolit Ioan Zizioulas de Pergam, distins ierarh al Patriarhiei Ecumenice şi ilustru reprezentant al teologiei ortodoxe contemporane.*

Dintru început atragem atenţia cititorului că se află în faţa unei cărţi fundamentale, intrată deja în bibliografia internaţională de specialitate prin cele două ediţii ale sale, în limba franceză (L'etre ecclesial, *Geneva, Labor et Fides, 1981) şi în limba* engleză (Being as communion, *New York, SVSP, 1985).*

Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Ioan de Pergam ne oferă în această carte o vastă sinteză teologică, având la bază eclesiologia euharistică. Identitatea euharistică a Bisericii este, de altfel, tema centrală a teologiei sale. Readusă în conştiinţa ortodoxă de teologii ruşi: preoţii G. Florovsky, A. Schmemann şi N. Afanasiev, eclesiologia euharistică îl conduce pe Ioan Zizioulas la o reformulare a întregii teologii, totdeauna pe baza experienţei eclesiale şi nu a gândirii abstracte.

În anul 1965, Ioan Zizioulas publica la Atena teza sa de doctorat intitulată Unitatea Bisericii în Dumnezeiasca Euharistie şi în Episcop, în primele trei secole *în care afirma prioritatea structurii euharistice a Bisericii în faţa celei instituţionale, socotind Sfânta Euharistie ca eveniment constitutiv al fiinţei Bisericii. În Sfânta Euharistie, fiecare comunitate locală realizează şi revelează Biserica întreagă, pe Hristos întreg, evenimentul noului mod de viaţă care constituie mântuirea, participarea omului la viaţa veşnică. Studiile sale ulterioare vor dezvolta în câmpul teologiei sistematice concluziile tezei de doctorat.*

Cartea de faţă însumează o serie de studii de mare profunzime, în care mitropolitul grec ne propune lărgirea orizontului eclesiologiei euharistice, pentru a lega în acest

fel taina Bisericii de întreaga teologie cu implicațiile sale existențiale, ontologice și filozofice. Nevoia de a clarifica modul de existență eclesial, centrat pe Sfânta Euharistie, îl obligă pe autor la abordarea problemelor de ontologie. Preocupat, așadar, de cercetarea premiselor ontologice ale eclesiologiei euharistice, dar și a consecințelor lor în planul cunoașterii, Înalt Prea Sfinția Sa se oprește asupra analizei atente a relației dintre adevăr *și* persoană, persoană *și* istorie, istorie *și* mântuire, mântuire *și* Biserică, Sfânta Treime *și* Biserica, *etc.*

Autorul dovedește o extraordinară forță de a vedea lucrurile în unitatea lor ființială. El descifrează de o manieră foarte clară conținutul relației dintre taina Sfintei Treimi, taina Bisericii și taina persoanei.

Ființa eclesială *este deopotrivă o carte teologică fidelă exigențelor cercetării științifice și o provocare la adresa tuturor celor care încearcă să descifreze taina existenței umane. De aceea, recomandăm cu părintească dragoste această valoroasă lucrare a Mitropolitului Ioan tuturor celor care vor să înțeleagă mai bine de ce eclesiologia ortodoxă este euharistică, adică de ce Sfânta Euharistie se află în centrul vieții Bisericii.*

Împreună cu cele scrise mai sus, mărturisim și bucuria personală a numeroaselor prilejuri de a ne ruga împreună, de a participa la unele întruniri ecumenice cu Înalt Prea Sfințitul Ioan de Pergam, cunoscându-i, astfel, personalitatea sa proeminentă în rândurile teologilor contemporani, cu care Biserica Ortodoxă străbate valurile lumii. Adăugând peste toate și faptul că autorul este și un admirator al Bisericii Ortodoxe Române și fiilor ei, suntem încredințați că roadele duhovnicești vor fi îmbelșugate în sufletele cititorilor.

La sărbătoarea Intrării Maicii Domnului în Biserică.

†TEOCTIST
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

INTRODUCERE

Biserica nu este doar o instituție, ci un "mod de existență", *o manieră de a fi.* Taina Bisericii, chiar în dimensiunea sa instituțională, este profund legată de ființa omului, de ființa lumii, de însăși ființa lui Dumnezeu. Grație acestei legături, atât de caracteristică teologiei patristice, eclesiologia prezintă o importanță neîndoielnică, nu numai pentru teologie în ansamblul său, ci și pentru nevoile existențiale ale omului din orice epocă.

*

Mai întâi, ființa eclesială este legată de însăși ființa lui Dumnezeu. Datorită faptului că omul este membru al Bisericii, el devine "chip al lui Dumnezeu", deci el există așa cum Dumnezeu Însuși este, dobândește "modul de a fi" al lui Dumnezeu. Această manieră de a fi nu este un comportament moral, adică ceva ce omul *îndeplinește.* Este o formă de *relație* cu lumea, cu celălalt și cu Dumnezeu, un fapt de *comuniune* și de aceea ea nu poate fi realizată ca act *individual,* ci numai ca fapt *eclesial.*

Totuși, pentru ca Biserica să poată oferi acest mod de existență, ea însăși trebuie sa fie un chip al modului în care Dumnezeu există. Întreaga sa structură, slujirea ei sacramentală etc., trebuie sa exprime acest mod de existență, ceea ce înseamnă înainte de toate că Biserica trebuie să aibă o credință dreaptă, o înțelegere corectă a ființei lui Dumnezeu. Cu privire la ființa lui Dumnezeu, *ortodoxia* nu este un lux pentru Biserică și pentru om, ci o necesitate existențială.

De-a lungul perioadei patristice, nu se face aproape deloc mențiune de ființa Bisericii, în vreme ce ființa lui Dumnezeu este menționată adesea. Întrebarea care i-a preocupat

pe Părinți nu era de a ști dacă Dumnezeu există sau nu - existența lui Dumnezeu fiind un "dat" pentru aproape toți oamenii acelei epoci, creștini sau păgâni. Întrebarea care tulbura generații întregi era mai degrabă: *cum* există El? Iar o astfel de întrebare avea consecințe directe pentru Biserică și om, deopotrivă, de vreme ce ambele erau socotite "chipuri ale lui Dumnezeu".

N-a fost deloc ușor în perioada patristică să se dea răspuns acestei întrebări. Cea mai mare dificultate provenea din ontologia greacă veche, care era fundamental monistă: ființa lumii și ființa lui Dumnezeu formau, pentru vechii greci, o unitate indestructibilă. Prin aceasta, ființa lui Dumnezeu era legată de ființa lumii, în vreme ce credința biblică Îl proclama pe Dumnezeu absolut liber față de lume. Conceptul platonic despre Dumnezeu creatorul nu-i mulțumea pe Părinții Bisericii, și aceasta tocmai pentru că doctrina creației plecând de la ceva preexistent limita libertatea divină. Trebuia deci găsită o ontologie care să evite atât monismul filozofic grec, cât și "abisul" între Dumnezeu și lume, profesat de sistemele gnostice - alt mare pericol al acelei epoci. Creația unei asemenea ontologii este, poate, cea mai mare realizare filozofică a gândirii patristice.

Experiența *eclesială* a Părinților a jucat un rol decisiv pentru a rupe monismul ontologic și a evita " abisul" gnostic dintre Dumnezeu și lume. Faptul că nici apologeții, precum Iustin Martirul, nici teologii cateheți alexandrini, precum celebrii Clement și Origen, n-au putut evita complet capcana monismului ontologic al gândirii grecești nu este întâmplător: ei erau mai cu seamă "doctori", teologi academici interesându-se în principal de creștinism ca " revelație" sau cunoaștere destinată rațiunii umane. La polul opus, episcopii acelei epoci, teologii pastorali, ca Sfântul Ignatie al Antiohiei și mai ales Sfântul Irineu și mai apoi Sfântul Atanasie, percepeau ființa lui Dumnezeu prin experiența comunității eclesiale, prin experiența

ființei eclesiale. Această experiență revela ceva foarte important: ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută decât prin relație și dragoste personală. Ființa înseamnă "viață" și viața înseamnă *comuniune.* Această ontologie care izvorăște din experiența euharistică a Bisericii i-a condus pe Părinți la elaborarea doctrinei lor despre ființa lui Dumnezeu, doctrină formulată mai cu seamă de Atanasie cel Mare și Părinții capadocieni - Vasile cel Mare, Grigorie de Nazians și Grigorie de Nyssa. Iată pe scurt rezultatul acestui important proces filozofic, care n-ar fi fost niciodată posibil fără experiența ființei eclesiale, în lipsa căreia eclesiologia și-ar pierde profundul sens existențial.

Ființa lui Dumnezeu este una relațională: fără conceptul de comuniune, nu s-ar putea vorbi de ființa lui Dumnezeu. Tautologia "Dumnezeu este Dumnezeu" nu spune nimic în planul ontologiei, tot așa cum afirmația logică A =A este o logică moartă și, în consecință, o negație a ființei, care este viață. Ar fi de neconceput să vorbim despre "Dumnezeu Unul" înainte de a vorbi de Dumnezeu Care este "comuniune", adică de Sfânta Treime. Sfânta Treime este un concept *primordial* din punct de vedere ontologic, și nu o noțiune care se adaugă substanței divine sau care îi urmează, așa cum se vede în manualele dogmatice din Occident și, din păcate, în cele ale Orientului timpurilor moderne. Substanța lui Dumnezeu, "Dumnezeu", nu are conținut ontologic, nu are ființă veritabilă decât numai în calitate de comuniune.

Astfel devine comuniunea un concept ontologic în gândirea patristică. În câmpul ființării, nu se găsește nimic existent și inteligibil prin sine însuși, nimic care să poată, ca individ, subzista "în întregime singur", precum "τοδε τι*" al lui Aristotel, de vreme ce Însuși Dumnezeu există numai grație unui fapt de comuniune. În acest fel, lumea antică a auzit pentru prima dată că ființele devin adevărate prin comuniune: nimic nu există fără ea, nici măcar Dumnezeu.

---

* *Acest ceva anume, existentul individual concret*

Dar această comuniune nu este o relație înțeleasă ca atare, o structură existențială care înlocuiește "natura" sau "substanța" în rolul său ontologic primordial - ceva ce ar aminti structura existenței întâlnită în gândirea lui Martin Buber. La fel ca și "substanța", "comuniunea" nu există prin ea însăși: Tatăl este "cauza" ei. Această teză a Capadocienilor, care au introdus conceptul de "cauză" în ființa lui Dumnezeu, are o importanță incalculabilă. Ea înseamnă că ultima categorie ontologică datorită căreia ceva *este* cu adevărat nu este nici o "substanță" impersonală și incomunicabilă, nici o structură de comuniune presupusă în ea însăși sau impusă de necesitate, ci *persoana.* Faptul că Dumnezeu datorează existența Sa Tatălui, adică unei persoane, înseamnă că: a) "substanța", ființa Sa, nu este constrângătoare pentru El (Dumnezeu nu există doar pentru că nu poate decât să existe) și b) comuniunea nu este o structură constrângătoare pentru existența Sa (Dumnezeu nu comunică, nu iubește doar pentru că nu poate decât să comunice și să iubească). Faptul că Dumnezeu există din cauza Tatălui înseamnă că existența Sa, ființa sa sunt consecința unei persoane libere; ceea ce semnifică în ultimă analiză că nu numai comuniunea, ci alături de ea *libertatea,* persoana liberă, constituie ființa veritabilă. Ființa veritabilă își are obârșia numai în persoana liberă, în persoana care iubește liber, adică își exprimă ființa, identitatea, prin intermediul unui fapt de comuniune cu alte persoane. Astfel, discursul despre ființa lui Dumnezeu a condus gândirea patristică la tezele următoare, fundamental legate de eclesiologie:

a) Nu există ființă adevărată fără comuniune. Nimic nu este "individual", inteligibil și existent prin sine însuși. Comuniunea este o categorie ontologică.

b) Comuniunea care nu provine de la un "ipostas", adică de la o persoană concretă și liberă, și care nu conduce la "ipostasuri", adică la persoane concrete și libere, nu este "chip" al ființei lui Dumnezeu. Persoana nu poate exista fără comuniune; dar orice formă de comuniune care neagă sau aservește persoana este inadmisibilă.

Această teologie a persoanei, care a apărut pentru prima dată în istorie prin intermediul viziunii patristice asupra ființei lui Dumnezeu, nu va putea deveni niciodată pentru om o experiență trăită fără taina Bisericii. Umanismul sau sociologia se pot bate atât cât doresc pentru importanța omului, dar, așa cum a arătat în zilele noastre filozofia existențialistă, cu o onestitate intelectuală pentru care merită numele de filozofie, problema persoanei ca libertate ontologică absolută rămâne veșnic o problemă fără răspuns, o căutare fără ieșire. Între ființa lui Dumnezeu și cea a omului subzistă abisul stării de creatură. Iar stare de creatură înseamnă cu precizie că ființa îi este *dată* fiecărei persoane umane; prin urmare, persoana umană nu se va putea elibera cu desăvârșire de "natura" sau de "substanța" sa, de ceea ce legile biologice îi dictează, fără să ajungă la neantizarea sa. Chiar atunci când trăiește faptul comuniunii, fie sub forma dragostei, fie sub cea a vieții sociale și politice, ea este obligată în ultimă analiză, dacă vrea să supraviețuiască, să-și relativizeze libertatea, să se supună anumitor "daturi", naturale sau sociale. Persoana, ca exigență a libertății absolute, presupune o "naștere din nou", o naștere "de sus", un *Botez.* Și tocmai ființa eclesială este cea care "ipostaziază" veritabila persoană după modelul de a fi al lui Dumnezeu. Prin aceasta devine Biserica chipul lui Dumnezeu Cel Întreit.

Încă de la începuturile sale, teologia patristică insistă asupra unui lucru extrem de semnificativ: omul nu se poate apropia de Dumnezeu decât prin Fiul și prin Duhul Sfânt. Eclesiologia, care folosește noțiunea de "chip al lui Dumnezeu", nu se poate întemeia numai pe triadologie. Faptul că Biserica este "chip al lui Dumnezeu" se datorează *iconomiei* Sfintei Treimi, adică lucrării lui Hristos și a Duhului în *istorie.* Această iconomie este *baza* eclesiologiei, fără a-i fi totuși scopul. Biserica este edificată prin lucrarea istorică a iconomiei divine, dar

conduce în cele din urmă la vederea lui Dumnezeu "aşa cum este", la viziunea lui Dumnezeu întreit în existența Sa eternă.

Această dimensiune metaistorică, eshatologică şi iconologică a Bisericii este caracteristică tradiției răsăritene, care trăieşte şi învață *liturgic* teologia sa: ea contemplă ființa lui Dumnezeu şi a Bisericii cu ochii cultului, în special ai celui euharistic, imagine a "eshatonului" prin excelență. Din această cauză, Ortodoxia este adesea considerată sau prezentată de purtătorii săi de cuvânt ca un fel de platonism creştin, ca o viziune a lucrurilor viitoare sau celeste, fără interes pentru istorie şi problemele sale. La polul opus, teologia occidentală tinde să limiteze eclesiologia (şi astăzi chiar teologia în totalitate) la conținutul istoric al credinței - la iconomie - şi să proiecteze în interiorul existenței eterne a lui Dumnezeu realități ce aparțin istoriei şi timpului. Astfel se pierde dialectica dintre Dumnezeu şi lume, necreat şi creat, istorie şi "eshaton". Biserica sfârşeşte prin a fi complet "istoricizată", încetează să mai fie manifestarea "eshatonului" şi devine chip al acestei lumi şi al realităților istorice. Ființa eclesială şi ființa lui Dumnezeu nu mai sunt legate organic: eclesiologia nu mai are nevoie de "teo-logie" pentru a funcționa. Teologia ortodoxă este expusă pericolului de a dezîncarna istoric Biserica; Occidentul, dimpotrivă, riscă s-o confirme în istorie fie sub forma unui hristocentrism extrem - o *imitatio Christi* - lipsit de influența pnevmatologică esențială, fie sub forma unui activism sau moralism social tinzând să joace în Biserică rolul de chip al lui Dumnezeu. Prin urmare, cele două teologii, orientală şi occidentală, au nevoie de o întâlnire în profunzime spre a putea regăsi sinteza patristică veritabilă, care le punea la adăpost de pericolele sus citate. Ființa eclesială nu trebuie să se despartă niciodată de exigențele absolute ale ființei lui Dumnezeu - adică de natura sa eshatologică - dar nici de istorie. Dimensiunea instituțională a Bisericii va trebui să întrupeze natura sa eshatologică, fără a face sa dispară

dialectica dintre acest veac şi cel ce va să vină, dintre necreat şi creat, dintre ființa lui Dumnezeu şi cea a omului şi a lumii.

Dar cum poate fi realizat în eclesiologie echilibrul ce constă în a lega ființa eclesială de ființa lui Dumnezeu şi istoria de eshatologie, fără a distruge relația lor reciprocă? Pentru aceasta, trebuie regăsită conştiința pierdută a Bisericii primare în legătură cu importanța decisivă a *Euharistiei* în eshatologie.

Redescoperirea acestei conştiințe, rătăcită pe cărările întortocheate ale scolasticii medievale şi ale "captivității babilonice" a Ortodoxiei moderne, presupune să renunțăm la a considera Euharistia o "taină" printre multe altele, un act obiectiv sau un "mijloc al harului" "folosit " ori "administrat" de Biserică. Vechea accepțiune a Euharistiei - comună în liniile sale generale Orientului şi Occidentului până în jurul secolului al XII-lea - era foarte diferită. Săvârşirea Euharistiei de către Biserica primară era înainte de toate adunarea poporului lui Dumnezeu "επι το αυτο", adică însăşi manifestarea şi realizarea Bisericii. Celebrarea sa mai ales duminica - "ziua eshatonului" - ca şi întregul său conținut liturgic atestau faptul că în timpul Euharistiei Biserica nu trăia numai amintirea unui act istoric - Cina şi viața pământească a lui Hristos, incluzând Crucea şi Învierea - ci împlinea un act *eshatologic*. În Euharistie, Biserica îşi contempla natura eshatologică, gusta chiar din viața Sfintei Treimi; îşi realiza, cu alte cuvinte, ființa adevărată ca imagine a ființei lui Dumnezeu. Toate elementele fundamentale care îi constituiau existența istorică şi structura sa trebuia cu necesitate să treacă prin comunitatea euharistică pentru a fi "sigure" (după Sfântul Ignatie al Antiohiei) sau "valide" şi "canonice" (după terminologia dreptului canonic contemporan), pentru a fi, adică, adevărate din punct de vedere *eclesiologic*. Nici o hirotonie în slujirile fundamentale şi structurale ale Bisericii nu avea loc în afara comunității euharistice. Acolo, în prezența întregului popor al lui Dumnezeu şi a tuturor cinurilor bisericeşti, într-un eveniment

liber de comuniune, îşi împărţea darurile Sfântul Duh, "care toată rânduiala Bisericii o plineşte"*. Astfel, Euharistia nu era actul unei Biserici preexistente, ci era un eveniment *constitutiv* al fiinţei Bisericii, permiţând Bisericii *să fie*. Euharistia constituia fiinţa eclesială.

Prin urmare, Euharistia avea privilegiul unic de a reuni într-un tot, într-o experienţă unică, opera lui Hristos şi a Sfântului Duh şi de a exprima consideraţii eshatologice prin realităţi istorice, îmbinând în viaţa eclesială elementul instituţional cu cel harismatic. Căci singură Euharistia făcea posibilă manifestarea simultană a anumitor fapte care, în afara ei, fie s-ar fi polarizat, creând dihotomii periculoase, fie s-ar fi confundat, distrugând orice dialectică între Dumnezeu şi lume, între "eshata" şi istorie:

a) Euharistia manifesta forma istorică a iconomiei divine, tot ceea ce fusese "transmis" (cf. I Corinteni 10,23: Euharistie = "tradiţie") prin viaţa, moartea şi Învierea lui Hristos, ca şi prin "forma" pâinii şi a vinului şi a unui "ordo" neschimbat, practic, din seara Cinei celei de taină. În Euharistie este păstrat tot ceea ce comunitatea euharistică perpetuează de-a lungul istoriei ca formă de celebrare şi slujire, toată continuitatea istorică ce leagă fiecare Biserică de primele comunităţi apostolice şi de Hristos: într-un cuvânt, tot ceea ce a fost transmis şi *instituit*. Euharistia este astfel afirmarea prin excelenţă a istoriei, sfinţirea timpului, manifestând ca realitate de ordin istoric, ca instituţie, Biserica.

b) Dar Euharistia fondată numai pe istorie şi manifestând ca simplă "instituţie" Biserica nu este adevărata Euharistie. "Istoria ucide, dar spiritul face viu", am putea spune, parafrazând sentinţa biblică. Epicleza şi prezenţa Sfântului Duh înseamnă că în Euharistie fiinţa Bisericii nu se clădeşte doar pe baza sa istorică şi instituţională, ci dilată istoria şi timpul la dimensiunile infinite ale "eshatonului": în aceasta

* Din Vecernia Cincizecimii.

consistă lucrarea specifică a Sfântului Duh. Biserica dă caracter eshatologic comunităţii euharistice, o eliberează de cauzalitatea evenimentelor naturale şi istorice, de limitele datorate individualismului pe care îl implică "ipostasul" nostru natural, biologic. Îi dă gustul vieţii veşnice ca dragoste şi comuniune, ca chip al fiinţei lui Dumnezeu. Euharistia, în opoziţie cu alte expresii eclesiale, este de negândit fără adunarea întregii Biserici dintr-un loc, deci fără un fapt de *comuniune*; din acest moment, ea manifestă Biserica nu doar ca pe ceva *in-stituit*, adică istoric *dat*, ci ca pe ceva *con-stituit*, adică realizat în mod constant ca fapt de liberă comuniune simbolizând viaţa divină şi Împărăţia ce va să vină. În eclesiologie, polarizarea între *instituţie* şi *eveniment* este evitată graţie Euharistiei corect înţelese: Hristos şi istoria dau Bisericii fiinţa, care devine *fiinţă adevărată* ori de câte ori Duhul *con-stituie* comunitatea euharistică în Biserică. În acest mod, Euharistia nu este "paralelă" cuvântului dumnezeiesc: este eshatologizarea cuvântului istoric, este vocea lui Hristos, vocea Sfintei Scripturi care ajunge la noi, nu ca "doctrină" traversând istoria, ci ca viaţă şi *fiinţă* străbătând "eshata". Euharistia nu este taina ce completează cuvântul, ci cuvântul devenind trup, Trupul înviat al Cuvântului.

*

În cuprinsul studiilor reunite în acest volum, cititorul va recunoaşte cu uşurinţă premisele fundamentale ale eclesiologiei euharistice. De când regretatul părinte Nicolae Afanasiev, teolog ortodox modern, a publicat binecunoscutele sale teze, mai mulţi occidentali cunosc Ortodoxia sub forma acestei "eclesiologii euharistice". Totuşi, cititorul care va avea bunăvoinţa să studieze cu atenţie textele de faţă şi să le situeze în lumina istoriei teologiei va descoperi cu siguranţă în ele câteva diferenţe fundamentale în raport cu "eclesiologia euharistică". El va trebui să ştie, în consecinţă, în care din

punctele importante dorește autorul acestor studii să meargă mai departe decât Nicolae Afanasiev sau, dimpotrivă, să disocieze față de el propriile sale opinii, fără însă a subestima sau contesta aportul regretatului părinte și al celor care l-au urmat cu fidelitate.

Mai întâi de toate, paginile precedente au făcut manifestă dorința autorului de a lărgi, atât cât se poate, orizontul eclesiologiei, pentru a lega taina Bisericii de teologia întreagă, cu implicațiile sale filozofice, ontologice. Desigur că, pentru a fi dus la bun sfârșit, un astfel de proiect ar necesita mai degrabă o lucrare de sinteză decât reunirea unor texte, cum este în cazul prezentului volum. Totuși, în primele două studii, efortul autorului vizează să arate că atât taina Bisericii, cât mai ales realizarea sa și expresia sa euharistică, sunt profund legate de ansamblul teologiei și de implicațiile sale existențiale. Acest lucru trebuie pus în evidență pentru a înlătura opinia conform căreia eclesiologia euharistică se fondează numai pe conceptul sau celebrarea unui act sacramental. Căci se poate constata frecvent, deopotrivă în rândul creștinilor occidentali și al celor ortodocși care se referă la eclesiologia euharistică, opinia că eclesiologia ortodoxă nu este altceva decât transpunerea tainei Bisericii în categorii sacramentale: o sacramentalizare a teologiei. Și, într-adevăr, o astfel de impresie pare inevitabilă dacă nu trecem dincolo de ceea ce eclesiologia euharistică a spus până în prezent, dacă nu încercăm să ne lărgim orizontul teologic și filozofic deopotrivă.

În plus, eclesiologia euharistică, așa cum a fost ea dezvoltată de părintele Afanasiev și ucenicii săi, generează grave probleme concrete și necesită, din această cauză, corective fundamentale. Principiul "unde are loc Euharistia, acolo se află și Biserica", pe care se fondează această eclesiologie, tinde să conducă spre două erori de bază, pe care părintele Afanasiev n-a știut să le evite, nu mai mult decât cei care l-au urmat fidel.

Prima dintre aceste greșeli constă în a considera însăși parohia unde are loc Euharistia ca o Biserică completă și "catolică". Mai mulți ortodocși, urmându-l pe Afanasiev, au ajuns la această concluzie fără să-și dea seama că ea punea de-o manieră foarte acută problema structurii globale a Bisericii. Rațiunea este următoarea: dacă o Biserică locală nu comportă decât o singură parohie-comunitate euharistică, așa cum va fi fost cazul în epoca primară, atunci se poate vorbi de o Biserică completă și "universală", dat fiind faptul că ea îndeplinește toate condițiile catolicității: mai întâi, adunarea *tuturor membrilor* Bisericii dintr-un anumit loc (deci depășirea oricărei divizări: naturale, sociale, culturale etc.), apoi prezența tuturor slujirilor, inclusiv a colegiului presbiterilor, în frunte cu episcopul. Dar când o comunitate euharistică nu răspunde acestor criterii, cum o putem numi Biserică completă și "catolică"? Parohia, așa cum s-a transformat ea de-a lungul istoriei, nu cuprinde pe toți credincioșii dintr-un loc, nici întregul "presbiterium" cu episcopul în fruntea sa. În consecință, în ciuda faptului că în ea se săvârșește Euharistia, parohia nu este o Biserică completă și "universală". S-ar infirma însă în acest caz principiul eclesiologiei euharistice: "unde are loc Euharisia, acolo se află și Biserica"? Nu neapărat, dar ar avea nevoie de o nouă interpretare pentru a manifesta relația corectă între parohie și eparhie, între Euharistie și Biserică.

Cealaltă mare problemă creată de eclesiologia euharistică pe care a dezvoltat-o părintele Afanasiev privește relația între Biserica locală și Biserica "universală". Considerată sub forma sa parohială sau chiar episcopală, comunitatea euharistică este în mod necesar *locală*. Principiul "unde are loc Euharistia, acolo se află și Biserica " riscă să sugereze ideea că fiecare Biserică locală ar putea fi, *independent de alte Biserici locale*, "Biserica una, sfântă, catolică și apostolică". În această privință va trebui să dăm dovadă de o atenție deosebită și să depunem o muncă teologică intensă și creativă pentru a

păstra echilibrul adecvat între "Biserica locală" și "Biserica universală". Eclesiologia romano-catolică dinaintea conciliului II Vatican (care a pus în special accentul pe Biserica locală) avea tendința să identifice "Biserica catolică" cu "Biserica universală" (identificarea "catolicului" cu "universalul" începe în Apus deja cu Augustin), pentru a nu considera Biserica locală decât ca simplă "parte" a Bisericii. Această tendință începe să se estompeze într-o oarecare măsură, cel puțin în anumite grupuri de teologi romano-catolici, dar problema rămâne deschisă. Mai mult, în unele Biserici protestante, Biserica locală (a cărei semnificație nu e totdeauna clară) deține prioritatea și epuizează conceptul de Biserică. Numeroși ortodocși, fideli doctrinei eclesiologiei euharistice - Afanasiev dăduse deja o astfel de interpretare - au, de asemenea, tendința să acorde prioritate Bisericii locale. Alții, dimpotrivă, urmând în fond eclesiologia romană dinainte de Vatican II, refuză să accepte atât catolicitatea Bisericii locale, cât și eclesiologia euharistică, socotită responsabilă de un "localism" inadmisibil în eclesiologie.

Este evident că va trebui să ne îndreptăm spre o a treia soluție, care va justifica eclesiologia euharistică fără să comporte riscul "localismului". Și la aceasta ne va conduce Euharistia însăși, căci, prin natura sa, ea exprimă simultan atât "localizarea" cât și "universalizarea" tainei Bisericii, adică depășirea "localismului" său. În această direcție ar dori textele din acest volum să-l orienteze pe cititor.

Aceste studii nu vizează să fie doar o contribuție la dialogul teologic interortodox. Scrise în Occident, cu ocazia diverselor congrese teologice internaționale și ecumenice, ele presupun o anumită cunoaștere a problemelor teologice care preocupă astăzi lumea occidentală. Situate în contextul problematicii teologice occidentale, ele sunt animate de două aspirații fundamentale: prima constă în a detașa teologia occidentală de mentalitatea confesională cu care se apropie

de obicei de Ortodoxie, considerând-o ca ceva "exotic", diferit, care "merită osteneala" să fie cunoscută. Dacă Ortodoxia nu este decât un astfel de subiect "interesant", provocând curiozitatea și îmbogățind pur și simplu cunoștințele teologilor occidentali, ar fi mai bine să înceteze prezentarea ei: Ortodoxia a jucat destul până în prezent acest rol și a îndeplinit această "datorie". Studiile de față se adresează, de fapt, cititorului care caută în teologia ortodoxă dimensiunea credinței pe care au arătat-o cândva Părinții greci, dimensiune necesară formării credinței întregi a Bisericii și manifestării implicațiilor *existențiale* ale dogmei creștine și ale instituției eclesiale. Ele se adresează Occidentului creștin care se simte "amputat" de când Orientul și Occidentul au urmat drumuri diferite și autonome.

În ceea ce privește a doua aspirație a acestor texte, ea este o urmare și o consecință a celei dintâi: e o provocare și o invitație făcută teologiei contemporane să lucreze în vederea unei *sinteze* între cele două tradiții, răsăriteană și apuseană. Este adevărat că, sub numeroase aspecte, cele două teologii par incompatibile: faptul se datorează, între altele, căilor istorice autonome urmate de Occident și Orient după marea schismă sau chiar mai devreme. Totuși, nu așa stăteau lucrurile în perioada patristică primară. Cum îi plăcea regretatului părinte George Florovski să repete, adevărata catolicitate a Bisericii trebuie să cuprindă atât Orientul cât si Occidentul.

Să mai spunem, în încheiere, că aceste studii își propun să ofere contribuția lor la o "sinteză neopatristică" aptă să aducă Apusul și Răsăritul mai aproape de rădăcinile lor comune, în cadrul căutării existențiale a omului contemporan. Singur acest țel justifică apariția lor sub forma prezentului volum.

1. DE LA PERSONAJ LA PERSOANĂ*

Noțiunea de persoană și "ipostasul" eclesial

Respectul față de "personalitatea" omului este poate idealul cel mai important al epocii noastre. Efortul umanismului modern de a submina creștinismul în domeniul demnității umane a separat conceptul de persoană de teologie și l-a atașat ideii unei morale autonome, chiar celei a unei filozofii existențiale pur umaniste. În acest fel se pune astăzi din plin problema persoanei sau a "personalității" ca ideal suprem, în vreme ce nimeni nu pare a recunoaște că acest concept este indisolubil legat de teologie, atât *istoric* cât și *existențial*. În limitele acestui studiu, ne vom strădui să arătăm cât de profundă și indes-tructibilă este legătura dintre conceptul de persoană și teologia patristică. Persoana, atât ca noțiune, cât și ca realitate trăită, este o mlădiță curată a teologiei patristice; în afara acesteia, conținutul său profund nu poate fi nici înțeles nici justificat.

I. Persoana ca „mască" a ființei

1. Pentru numeroși autori, vechea gândire greacă este esențial "a-personală".

În varianta sa platonică, fiecare concept concret și "indi-vidual" e resorbit de ideea abstractă care constituie în cele din urmă fundamentul și justificarea sa ultimă. Urmând lui Hegel, care propunea sculptura drept cheie a înțelegerii

---

* Traducere în franceză de Atanase Tatsis a studiului publicat în 1976 la Salonic în "Miscelaneu în onoarea Mgr. Meliton, mitropolit de Calcedon" (în limba greacă).

vechii mentalități grecești, un savant contemporan scrie astfel despre simbolismul plastic legat de mentalitatea platonică: "Pe un soclu sumbru din pricina unui joc de umbre și lumini, se ridică un trup de marmură oarbă, incoloră și rece, dumnezeiesc de frumos, mândru și maiestuos: o statuie. O astfel de statuie este și lumea, zeii sunt statui; Statul, eroii și legendele, ideile, totul poartă în sine această viziune plastică primitivă înnăscută... Nu există personalitate, nici ochi, nici individualitate spirituală. Există desigur ceva, dar nu o persoană vie cu un nume particular... Nu există nimeni. Există de o parte corpuri, de alta idei. Caracterul spiritual al ideii este ucis de corp și căldura corpului este neutralizată de ideea abstractă. Înaintea noastră apar statui, frumoase, desigur, dar reci și indiferente în fericirea lor"[1] Filozofia aristotelică, în ce o privește, insistând asupra concretului și individualului, permite definirea unui anume concept de persoană. Totuși, slăbiciunea sa de a atribui entității psihoso-matice globale a omului o permanență[2], un soi de durată sau "viață veșnică", face imposibilă legarea persoanei de substanța (ουτια) umană, adică de o adevărată ontologie.

În gândirea platonică, conceptul de persoană este ontologic imposibil, pentru că sufletul, care asigură durata, "ființa" omului, nu este în permanență legat de omul concret, "individual": el trăiește etern dar se poate atașa unui alt corp concret, poate constitui o altă "individualitate", ca în cazul unei reîncarnări, de exemplu.

Pentru Aristotel, dimpotrivă, conceptul de persoană devine ontologic imposibil, deoarece sufletul este indisolubil legat de concret, de "individual": omul este o individualitate concretă, dar nu persistă decât pe durata alcătuirii sale psiho-

[1] A.TH. LOSSEV citat de G. FLOROVSKI: "Eschatology in the Patristic Age: An Introduction ", în *Studia Patristica*, II, 1957, pp. 235-250.
[2] Ibidem

somatice: moartea abolește concret și definitiv această "individualitate" dată. Vechea gândire greacă se arată astfel incapabilă să pună alături permanența și "individualitatea" pentru a crea o veritabilă ontologie a persoanei în calitate de concept *absolut*. Ca să reușească, ea va trebui să-și revizuiască radical ontologia: cum vom vedea, numai Părinții greci vor izbuti acest lucru, grație creștinismului, dar și elenismului lor, deopotrivă. Gândirea greacă veche rămâne încătușată de principiul fundamental prin care s-a impus: în ciuda multiplicității ființelor, "ființa" constituie o unitate; făpturile concrete își reduc în cele din urmă "ființa" la relația necesară, la "afinitatea" lor cu "ființa" unică; prin urmare, trebuie să calificăm drept "non-ființă" orice "alteritate" sau "ne-permanență", de vreme ce ele nu sunt obligatoriu legate de "ființa" unică. Este adevărat, cum arată Hegel în *Estetica* sa, că noțiunea de "individualitate liberă" apare pentru prima dată în Grecia, în raport cu sculptura. Dar, după propria sa terminologie, el o califică drept "individualitate substantivă" în care "accentul e pus pe elementul general și permanent...în vreme ce neprevăzutul și tranzitoriul sunt respinse..." (*Aesthetics*, vol. II, cap. 12 c, traducerea engleză, p. 718).

Acest monism ontologic, caracterizând filozofia greacă încă de la începuturile ei[3], a condus-o la conceptul de *cosmos,*

[3] Deja în epoca presocraticilor, gândirea greacă se sprijină pe o identificare fundamentală între "ființă" și "inteligență" (vezi PARMENIDE, *Fragm.* 5 d, 7. Cf. PLATON, *Parmenide* 128 b). În ciuda dezvoltărilor observate sub acest aspect în gândirea greacă și care denotă, după analiza subtilă a lui HEIDEGGER (*Einführung in die Metaphysik*, 1953, pp.88 ss.), supunerea graduală a "ființei" față de judecata "inteligenței", afinitatea ontologică a celor două rămâne baza constantă a gândirii grecești. Aceasta durează chiar până în epoca neoplatonismului, care menține deplina unitate între lumea inteligibilă, inteligență și "ființă" (vezi PLOTIN, *Enn*, V. I, 8 etc., Cf. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosohie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, 1966 (1971), pp. 79 ss.). Este vorba de supraviețuirea monismului primar *al*

adică de relație armonioasă a ființelor între ele. Nici chiar Dumnezeu nu se poate sustrage acestei unități ontologice pentru a sta liber în fața lumii într-un dialog "față către față". Din necesitate ontologică, El este legat de lume și lumea de El, fie sub forma "creației" din Timeu de Platon, fie ca "logosul" stoicilor, fie ca "emanațiile" Enneadelor plotiniene[4]. Astfel, gândirea greacă zămislește admirabilul concept de "cosmos", ceea ce înseamnă unitate și armonie, o lume încărcată de dinamism interior și de plenitudine estetică, o lume cu adevărat "frumoasă" și "divină". Și totuși, în această lume neprevăzutul și libertatea nu se pot mișca: tot ce amenință armonia cosmică și nu se explică prin intermediul rațiunii (λογος), care "adună" totul și-l aduc în sânul acestei ordini și unități, este respins și condamnat[5]. Același lucru este valabil și pentru om. Locul omului în această lume unificată, armonioasă și "rezonabilă" (λογικος) constituie tema tragediei antice grecești. Și tocmai apare din întâmplare (?) termenul "persoană" (πποσωπον) în accepțiunea sa veche greacă. Desigur, acest termen nu lipsește din vocabularul curent al antichității grecești în afara vieții teatrale. El pare să

---

gândirii grecești (vezi C.J. DE VOEGEL, Philosophia I. Studies in Greek philosophy, seria *Philosophical Texts and Studies* 19, I, 1970, pp. 397-416).

[4] De aici decurge existența eternă a lumii asupra căreia insistă Plotin (*Enn,* III, II, I, XV-XIX). După neoplatonici, fiecare pas dincolo de "Unul" constituie o deteriorare a ființei, și din acest motiv se irită ei în fața refuzului teologiei patristice de a accepta orice idee de proiecție a lumii în afară de "Unul", deci în fața insistenței sale asupra contingenței lumii. Cf. Von IVANKA, *Plato christianus*, 1964, p. 152 ss., p. 28 ss.

[5] Sensul inițial și rădăcina termenului λογος, după HEIDEGGER (*op.cit.*, p. 96 ss.), sunt caracteristice. Ridicarea λογος-ului la rangul de principiu cosmologic, cum se vede în stoicism, este consecința firească a identificării lui inițiale cu "ființa" (la Heraclit, de exemplu) și a menta-lității generale a vechiului elenism. După Plotin (*Enn.* II, IX, IV), orice "noutate" în lume nu va putea fi decât mai bună sau mai puțin bună decât opera inițială a lui Dumnezeu. Dacă această "noutate" provine dintr-o intervenție divină, înseamnă fie că Dumnezeu se corectează, fie că El își degradează propria creație.

desemneze inițial partea capului situată imediat "sub cutia craniană"[6], chipul. Aceasta este semnificația sa "anatomică"[7]. Dar cum și de ce se identifică atât de repede acest concept cu masca folosită la teatru[8]? Ce raport există între "masca" actorului și chipul omului? Oare numai simplul fapt că masca amintește, de-o anumită manieră, adevăratul chip[9]? Sau poate aceste două întrebuințări ale termenului προσωπον relevă o legătură mult mai profundă? Teatrul, și în special tragedia, este spațiul unde au loc conflicte între libertatea umană și necesitatea "logică" a lumii unificate și armonioase, după cum o concepeau vechii greci. Tocmai la teatru încearcă omul sa devină o "persoană", să-și înalțe statura în fața unității armonioase care îi este impusă ca necesitate logică și morală. În teatru, el se luptă cu zeii și destinul său, păcătuiește și încalcă legea, dar află totodată - după principiul stereotip al tragediei antice - că nu va putea, în cele din urmă, nici să-și ocolească destinul, nici să continue nepedepsit "ultragierea" zeilor, nici

---

[6] A se vedea ARISTOTEL, *Hist. Anim.* 1, 8 v. 491 b, 9; HOMER. *Iliada* Σ 24, H. 212.

[7] Am putea presupune, pe baza unui anume examen etimologic, că sensul inițial al termenului προσωπον este cel de raport sau relație, dar acest sens nu este atestat de vechile texte grecești. În consecință, s-au făcut eforturi să se analizeze etimologic termenul pe baza unui examen strict anatomic: de exemplu, partea delimitată de cei doi ochi (το προς τοις ωφι μερος). A se vedea H. STEPHANO, *Thesaurus Graecae Linguae* VI, v. 2048.

[8] Această întrebuințare a termenului προσωπον se întâlnește deja la Aristotel (τα τραγικα προσωπα, *Probl.* 31, 7 p. 958 a, 17). A se vedea, de asemenea, PLATON COMIQUE, *Fragm.* 142. El merge dincolo de obiectrul "mască" pentru a se apleca asupra rolului teatral al actorului: "...trei personaje, ca în comedii: cel care defaimă, cel defăimat și cel căruia i se aduce la cunoștință defăimarea" (LUCIAN, *De calumn.* 6). Astfel, termenul προσωπον sfârșește prin a se identifica complet, ca sinonim, cu cel de "mască". (A se vedea IOSIF, *Bell. Jud.*, 4, 156. Cf. TEOFRAST *Caract.* 6, 3).

[9] În legătură cu această explicație vezi, de ex., SCHLOSSMMANN, *Persona und προσωπον im Recht und im christl. Dogma,* 1906, p. 37.

să păcătuiască fără a suferi consecințele. El primește astfel confirmarea tragică a faptului că libertatea îi este limitată, sau mai curând că pentru el libertatea nu există: într-adevăr, o "libertate limitată" nu este decât o pură contradicție. Prin urmare, al său "prosopon" nu era decât o "mască", ceva fără legătură cu adevărata sa "ființă", fără conținut ontologic.

Acesta reprezintă un prim aspect, un prim sens al măștii. În același timp însă, mai există un altul, acela că mulțumită măștii, omul - ca actor, dar mai ales ca spectator - a dobândit un anume gust al libertății, o anumită "existență" particulară, o anumită identitate care îi este refuzată de armonia logică și morală a lumii în care trăiește. Sigur, același om a experimentat deopotrivă, prin intermediul măștii, gustul amar al urmărilor răzvrătirii sale. Dar grație aceleiași măști, el a devenit o "persoană", fie și numai pentru un scurt moment și a aflat ce înseamnă să existe ca entitate liberă, unică și "irepetabilă" (ανεπαναλπτος)[10]. Masca nu este deci fără raport cu persoana (prosopon), dar relația lor este tragică: în vechea lume greacă, "prosopon" desemnează pentru om un element supraadăugat entității sale și nu ființa sa adevărată, "ipostasul" său. Căci "ipostas" însemna încă la acea epocă "natură" (φυσις), "substanță" (ουσια)[11] Vor mai trece încă multe veacuri până ce gândirea greacă să ajungă la identificarea

[10] Cf. formulării profunde a acestei mari probleme de către Mitropolitul de Calcedon, Mgr. Meliton, în "Predică în Catedrala din Atena" (8 martie 1970), în *Stachys*, fasc. 19-26 (1969-1971) p. 49 ss.: "Căutarea profundă și plină de angoasă a sufletului uman de a se elibera de ipocrizia cotidiană pe calea unei noi și anonime ipocrizii dionisiace este un fenomen străvechi. Cel ce poartă masca la Carnaval este o figură tragică. El caută să se elibereze de ipocrizie simulând și negând toate măștile pe care le poartă zi de zi, cu ajutorul unei măști noi, cu mult mai neverosimilă. El încearcă să expulzeze tot ce se găsește refulat în subconștientul său, pentru a se elibera de acesta. Pentru el însă nu există libertate, iar tragedia sa rămâne fără ieșire: profunda sa dorință este de a fi transfigurat ". (Text original în greacă).

[11] A se vedea notele 14 și 20.

istorică între "ipostas" și "persoană".

2. Gândirea romană merge pe urmele celei grecești în privința persoanei. Termenul "persona" desemnează rolul jucat fie la teatru, fie în viața socială. Specialiștii se întreabă până la ce punct sensul grec al termenului "prosopon" a influențat sensul roman și dacă "persona" provine de la rădăcina greacă sau nu[12]. Dincolo de problema etimologică, însă, s-ar părea că cel puțin la început întrebuințarea romană a termenului nu diferea cu nimic de cea greacă. Mai târziu[13], acest termen apare în vocabularul juridic cu un sens apropiat de cel actual și care nu este prea diferit de antica "mască" greacă: este rolul pe care o persoană este chemată să-l joace în relațiile sale sociale și juridice, "persoana morală", străină de *ontologia* persoanei, atât în plan individual, cât și în plan colectiv. Această semnificație a persoanei este fundamental legată de conceptul de om din antichitatea romană. Organizatoare și socială la baza sa, gândirea romană nu este interesată de ontologie ca atare, de "ființa" omului, ci de *relația* sa cu ceilalți, de capacitatea sa de a se asocia, de a se aduna, de a întemeia "collegia", de a organiza viața umană în *Stat.* O dată în plus, persoana n-are conținut ontologic; ea este "suprapusă" (επιθεμα) entității concrete. Aceasta permite aceluiași om - fără ca mentalitatea romană să fie tulburată - să acționeze ca personaj multiplu, să aibă mai multe "roluri" diferite. În această situație, libertatea, ca și neprevăzutul, sunt din nou străine conceptului de persoană. Libertatea este manipulată de grup sau, în cele din urmă, de Stat - acest ansamblu organizat al relațiilor umane - care îi impune, de asemenea, anumite limite. După cum am arătat însă în legătură cu "prosopon" grec, "persona" romană exprimă și ea negarea și

[12] Vezi M. NEDONCELLE, "Prosopon et persona dans l'antiquité classique" în *Revue des sciences religieuses*, 22 (1948), p. 277-299.

[13] Probabil după cel de-al II lea secol al erei noastre. A se vedea SCHLOSMMANN, *op. cit.* p. 119 ss.

afirmarea simultană a libertăţii umane: ca "persona", omul îşi angajează libertatea vizavi de ansamblul organizat, dar, în acelaşi timp, îşi asigură un mijloc, o posibilitate de a gusta libertatea, de a-şi afirma identitatea.

Identitatea, element primordial al conceptului de persoană, ceea ce permite unui om să fie diferit de alţii, să fie *cel care este*, este garantată şi *acordată* de Stat sau de un ansamblu organizat. Chiar atunci când autoritatea de Stat va fi pusă la îndoială şi omul se va revolta împotriva ei, dacă el reuşeşte să evite pedeapsa pentru "ultrajul" său, tot la o anumită putere juridică şi politică va fi recurs, la o anumită concepţie despre Stat, pentru a-şi trage de acolo noua identitate, confirmarea propriei persoane. Politizarea omului contemporan şi afirmarea sociologiei în zilele noastre nu pot fi înţelese fără referire la "persona" romană. Este vorba de mentalitatea eminamente *occidentală* a civilizaţiei noastre, de o conjuncţie între "persona" şi masca vechilor greci. Lumea antică greco-romană se opreşte exact în acest moment al evoluţiei conceptului de persoană. Măreţia acestei lumi constă în aceea că ea a arătat omului o dimensiune a existenţei sale ce poate fi numită *perso-nală*. Slăbiciunea sa, dimpotrivă, face ca această dimensiune să nu aibă justificare ontologică în cadrul"Weltanschauung*"-ului său. Masca şi "persona" au fost jaloane pe drumul ducând spre "persoană". Dar, date fiind exigenţele cadrului cosmologic al armoniei statale sau cosmice "autoconfirmate", masca şi "persona" nu erau, *în mod conştient*, decât reamintirea unui fapt: anume că această dimensiune personală nu este şi n-ar trebui niciodată să devină identică cu esenţa lucrurilor, cu adevărata "fiinţă" a omului. Conţinutul ontologic al *existenţei* umane nu era revendicat de calitatea personală a omului, ci de alte puteri: cum s-ar putea ajunge atunci la identificarea persoanei cu substanţa omului? Cum s-ar putea identifica

* *Concepţia despre lume* (lb. germ.).

libertatea cu "fiinţa", cum ar putea identitatea omului concret să izvorască din libertate, iar omul să se identifice cu persoana? Două condiţii fundamentale erau necesare: a) o schimbare radicală în "Weltanschauung", care să elibereze lumea şi omul deopotrivă de absolutul ontologic al "datului" cosmologic; b) o viziune ontologică asupra omului, care să lege persoana de "fiinţa" omului, de identitatea sa permanentă şi durabilă, de identitatea sa autentică şi absolută.

Numai creştinismul, cu mentalitatea sa biblică, putea îndeplini prima condiţie. Cea de-a doua nu putea fi satisfăcută decât de elenism, care manifesta preocupări ontologice. Însă singurii care au reuşit să le reunească pe amândouă au fost Părinţii greci: dotaţi cu o creativitate rară, demnă de spiritul elen, ei au dat istoriei conceptul de persoană, cu un simţ al absolutului care mişcă până şi pe omul epocii noastre, deşi acesta le neagă, totuşi, spiritul.

II. Persoana ca „ipostas" al „fiinţei"

1.În ce priveşte conţinutul său absolut şi ontologic, conceptul de persoană a apărut în istorie din efortul Bisericii de a-şi exprima ontologic credinţa în Dumnezeu Cel întreit. Această credinţă era străveche - existând deja în primele timpuri ale Bisericii - şi se transmitea de la o generaţie la alta prin actul botezului. Dar contactul din ce în ce mai profund între creştinism şi elenism punea în mod acut problema interpretării acestei credinţe de manieră să mulţumească gândirea grecilor. Ce înseamnă că Dumnezeu este Tată, Fiu şi Duh, fără a înceta să fie *un singur* Dumnezeu? Istoricul discuţiilor în jurul acestei mari teme nu ne va interesa aici în detaliu. Important este că această istorie comportă o bornă filozofică, o revoluţie în filozofia greacă. Istoric, această revoluţie se exprimă prin intermediul unei identificări: a *"ipostasului"* cu *"persoana"*. Dar cum s-a împlinit această discretă revoluţie?

Care sunt consecințele ei pentru conceptul de persoană? Ne vom ocupa pe scurt de aceste întrebări. În filozofia greacă, termenul "ipostas" n-avea nici o relație cu termenul "persoană" ("prosopon") - care după cum am văzut, nu exprima pentru greci câtuși de puțin substanța omului. Din contră, termenul "ipostas" (υποστατις) era strâns legat de termenul "substanță" (ουσια), cu care s-a identificat complet, în cele din urmă[14]. Tocmai identificarea între substanță și ipostas, atât de răspândită în gândirea greacă din primele secole creștine, a fost cauza dificultăților din timpul disputelor triadologice ale secolului IV. Semnificativ pentru afirmația noastră este faptul că termenul "prosopon", deja folosit în Occident de Tertulian pentru exprimarea Sfintei Treimi (*Una substantia, tres personae*)[15], n-a fost admis în Orient *tocmai pentru că era lipsit de conținut ontologic* și conducea la sabelianism (Dumnezeu Se manifestă în trei "personaje>)[16]. Atât de departe de ontologie se situa termenul de "persoană"! În locul lui, Răsăritul utiliza pentru Sfânta Treime termenul "ipostas" încă din vremea lui Origen[17]. Dar și acest termen comporta riscuri. Dat fiind că Plotin vorbise deja de "ipostasurile" divinului, s-ar fi putut da acestui termen o interpretare neoplatonică, cu toate primejdiile pe care le implica pentru teologia creștină o legătură de tip neoplatonic[18] între Dumnezeu

[14] ATANASIE cel Mare, (*Epist. ad. episc.* P.G. 26, 1036 B) le identifică în mod clar pe amândouă: "ipostasul este "ousia" și nu înseamnă nimic altceva decât ființa... Căci ipostasul și „ousia" desemnează existența". Pe baza acestei identificări, s-ar putea vorbi chiar de trei "ousiai" în Dumnezeu. A se vedea, de exemplu, Vasile cel Mare, *Omilii (23) către Sf. Mamas* 4 (P.G. 31, 597C).

[15] A se vedea TERTULLIAN, *Adv. Prax.* 11-12 (P.L. 2, 167 CD).

[16] Sabelie utiliza termenul "prosopon" exact cu sensul antic grec de "mască". A se vedea A. HARNAK, *Dogmengeschichte*, I, 1894, p. 764.

[17] ORIGEN, *In Johannem* 2, 6 (P.G. 14, 128 A).

[18] PLOTIN (*Enn.* V, 1) definește "ipostasurile originare" cum ar fi binele suprem, inteligența și sufletul lumii. Este vorba de încă un caz caracteristic

și lume. Pe de altă parte, ținând cont de identificarea curentă între ipostas și substanță, s-ar fi putut ajunge la o interpretare "triteistă"[19]. Trebuia găsită, deci, o expresie care să permită teologiei să evite sabelianismul, adică să atribuie conținut ontologic fiecărei Persoane a Sfintei Treimi fără a pune în pericol cele două principii biblice ale sale: monoteismul și absoluta alteritate și independență ontologică a lui Dumnezeu față de lume. Din acest efort a luat naștere identificarea dintre ipostas și persoană.

Aspectul istoric al acestei evoluții este foarte obscur și nu ne interesează în mod direct aici. Personal, credem că cheia ar trebui căutată la Hipolit, acest scriitor greco-occidental care folosește cel dintâi, poate, termenul grec "prosopon" (imitându-l pe Tertulian?) în teologia sa trinitară. Ar fi, probabil, interesant din punct de vedere istoric să examinăm nuanțele termenului "ipostas" care au făcut loc separării sale de termenul "ousia"[20]. Nimic însă din toate acestea nu poate

de monism ontologic (legarea unitivă a lui Dumnezeu de lume) ce pune în pericol concepția biblică asupa relației dintre Dumnezeu și lume. Despre contribuția lui Plotin la întrebuințarea filozofică a termenului "ipostas" a se vedea K. OEHLER, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, 1969, p. 23 ss.

[19] Cf. nota 14 (în special expresia Sf. Vasile).

[20] Istoria termenilor συτια și υποστασις este foarte complicată. Cu privire la întrebuințarea acestor termeni în teologia trinitară a Părinților greci, se consideră că distincția dintre συτια și υποστασις a fost făcută posibilă pe baza distincției logice a lui Aristotel între συτια πρωτη și συτια δευτερα. (ARISTOTEL, *Categ.* 5, 2 a 11-16; *Metafizica* 7, 1, 1037 a 5). Conform acestei opinii, Părinții capadocieni au identificat, în teologia lor trinitară, termenul υποστασις cu συτια πρωτη (concret și individual) și termenul συτια cu συτια δευτερα (general și comun) a lui Aristotel. (A se vedea, de exemplu, G.L.PRESTIGE, *God in Patristic thought*, 1936, p. 245 ss. și J.N.D.KELLY, *Early Christian Creeds*, 1950, p. 143 ss). Această opinie pare, însă, foarte discutabilă dacă studiem cu atenție Părinții greci (a se vedea, de exemplu, nota 14 supra în legătură cu Atanasie). Distincția aristotelică între "substanța primă și secundă" pare absentă din întreaga

explica uriaşul pas al identificării termenilor ipostas şi persoană, fără un examen al transformărilor majore ale "Weltanschauung"-ului survenite în perioada patristică în raport cu gândirea greacă. Sensul profund al identificării între ipostas şi persoană - sens al cărui caracter revoluționar pentru gândirea greacă pare să nu fi reținut atenția istoriei filozofiei - constă într-o dublă afirmație:

a) Persoana nu mai este un element "suprapus", o categorie pe care o *adăugăm* unei ființe concrete, după ce i-am atestat in prealabil "ipostasul" ontologic. *Persoana este însuşi ipostasul ființei.*

b) Făpturile nu-şi raportează "ființa" la "ființa în sine" - "ființa" nu este, deci, o categorie absolută prin ea însăşi - ci la persoană, care *constituie* "ființa", care face ființele să fie ființe. Cu alte cuvinte, persoana nu mai este elementul supraadăugat

lor gândire; mai mult, este îndoielnic faptul că această distincție interpretează corect gândirea însăşi a lui Aristotel, aşa cum remarca un eminent specialist (vezi D.M. MACKINNON, "Substance in Christology – A Cross-bench view" în S. W. Sykes – J. P. Clayton (ed.), *Christ, Faith and History. Cambridge Studies in Christology*, 1972, pp. 279-300). După Aristotel, o relație între evoluția acestor termeni şi istoria sensului filozofic al termenului υποκειμενον pare posibilă. Dată fiind dubla semnificație pe care Aristotel o atribuie acestui termen - şi anume: a) materia şi b) ființa concretă şi independentă (a se vedea *Metafizica* 6, 3), în epoca post-aristotelică termenul υποστασις îl înlocuieşte pe cel de υποκειμενον din cauza semnificației materialiste a celui din urmă, pentru a asuma în locul său conceptul de ființă concretă şi independentă. Astfel, în primele secole după Hristos, termenul υποστασις capătă treptat semnificația de ființă reală şi concretă, în opoziție cu ființa aparentă şi evanescentă. Această evoluție se va fi datorat, probabil, stoicilor. (Cf. E.ZELLER, *Philosophie der Griechen*, III, 1881³ p. 664 ss.). Dată fiind puternica influență a stoicismului asupra filozofiei din epoca Părinților, este posibil ca utlizarea termenului "ipostas" pentru a exprima ființa concretă (în opoziție cu cea generală) să fi fost pregătită în acest mod. Cert este însă că reflexia teologică a capadocienilor a operat o schimbare radicală în întrebuințarea filozofică a acestor termeni.

entității (un fel de mască), ci devine simultan entitatea în sine şi - ceea ce este capital - *elementul constitutiv al ființelor* ("principiul" sau "cauza" lor).

Înainte ca gândirea greacă să fi ajuns la această revizuire atât de radicală a ontologiei sale, în spațiul teologiei patristice au avut loc două procese fundamentale: cel dintâi privea locul pe care îl avea lumea în teologie. După teologia biblică, pe care Părinții n-o puteau ignora, lumea nu este un principiu ontologic în sine. În vreme ce vechii greci considerau în ontologia lor lumea ca ceva etern, dogma creştină a creației "ex nihilo" îi obliga pe Părinți să facă loc în teologie unei alterități radicale, să raporteze lumea la o ontologie situată în afara ei, adică în Dumnezeu[21]. Părinții au sfărâmat astfel cercul ontologiei închise a grecilor şi au reuşit în acelaşi timp ceva cu mult mai important şi care ne interesează aici în mod direct: au făcut din "ființă" - din existența lumii - *o consecință a libertății.* Aşa s-a împlinit primul proces: dogma creației "ex nihilo" deplasează principiul ontologiei greceşti, principiul cosmosului, în sfera libertății; ființa se detaşează de ea însăşi; ființa lumii, care însemna nece-sitate, devine acum libertate. Există însă un al doilea proces, care a condus şi mai departe revizuirea ontologiei greceşti. Nu numai că "ființa" lumii se raportează la libertate, ci chiar "ființa" lui Dumnezeu se identifică cu Persoana. Acest proces se realizează în cadrul discuțiilor despre Sfânta Treime: cu precădere în teologia Părinților capadocieni, a Sf. Vasile[22], în special. Această teologie ne

[21] Cf. G. FLOROVSKY, "The Concept of Creation in Saint Athanasius" în *Studia Patristica*, VI, 1962, pp. 36-37.

[22] Pentru a atinge acest stadiu, teologia patristică a fost precedată de o îndelungată elaborare teologică în cadrul reflexiei patristice greceşti. Această elaborare era centrată pe teologia euharistică, aşa cum o întâlnim mai cu seamă la Ignatie al Antiohiei, Irineu de Lyon şi Atanasie al Alexandriei. Vom vorbi în capitolul următor despre aceste evoluții şi repercursiunile lor filozofice.

interesează aici numai în privința unui punct fundamental, din nefericire neglijat de obicei. Știm că formularea finală a dogmei Sfintei Treimi menționează: "o substanță, trei Persoane". Am putea deduce de aici că unicitatea lui Dumnezeu, "ființa" lui Dumnezeu, constă în substanța divină. Aceasta ne readuce la ontologia antică greacă: Dumnezeu *este* "mai întâi" Dumnezeu (substanța sau natura Sa, "ființa" Sa), și abia "apoi"[23] există (veșnic, desigur) ca Treime, deci ca Persoane. Într-adevăr, această interpretare a prevalat în teologia occidentală și a pătruns, din nefericire, în dogmatica ortodoxă contemporană, capitolul despre Dumnezeu "Unul" precedându-l în manualele dogmatice pe cel despre Dumnezeu întreit[24]. Importanța acestei interpretări constă în faptul că în Dumnezeu, principiul ontologic nu se află în persoană, ci în substanță, adică în însăși "ființa" lui Dumnezeu. Într-adevăr, conform ideii cristalizate în teologia occidentală, unitatea lui Dumnezeu este constituită de substanța divină unică, de unica divinitate, care devine, de fapt, principiul ontologic al lui Dumnezeu. Această interpretare însă nu e decât o răstălmăcire a teologiei trinitare din primele secole. Pentru Părinții greci, unicitatea lui Dumnezeu, Dumnezeu Unul, ca și principiul sau cauza ontologică a vieții personal-trinitare a lui Dumnezeu, nu constau în substanța Lui unică, ci în *ipostasul,* adică în *persoana Tatălui.* Unicul Dumnezeu nu este substanța unică, ci Tatăl, care este cauza (αιτια) nașterii Fiului și a purcederii Duhului[25]. În consecință, principiul ontologic al lui Dumnezeu

[23] "Mai întâi"și "apoi" semnifică aici o prioritate nu temporară ci logică, ontologică.

[24] Cf. criticii acestei abordări tipic occidentale a dogmei despre Dumnezeu făcută de K. RAHNER în lucrarea sa *The Trinity,* 1970, passim, mai ales p. 58 ss.

[25] "Filioque" este o problemă legată direct de această temă. Cum se poate constata studiind teologia trinitară a lui Augustin și Toma de Aquino. Occidentul nu întâlnea nici o dificultate în a susține "Filioque", tocmai

se raportează tot la persoană. Astfel, atunci când spunem că Dumnezeu "este", nu Îi limităm libertatea personală - "ființa" Lui nu este un "dat" ontologic sau doar o simplă "realitate" pentru Dumnezeu - ci raportăm "ființa" Lui Dumnezeu la libertatea Sa personală. De-o manieră mai analitică, aceasta înseamnă că Dumnezeu confirmă libera Sa voință de a exista în calitate de Tată și nu în calitate de "substanță", adică prin faptul că "este" în mod perpetuu. Iar existența Sa trinitară înseamnă exact această afirmație: Tatăl, din iubire - adică liber - naște pe Fiul și purcede pe Duhul. Dacă Dumnezeu există, e pentru că Tatăl există, adică Cel care din dragoste și în mod liber naște pe Fiul și purcede pe Duhul. În acest mod, Dumnezeu ca persoană - ipostasul Tatălui - face ca substanța divină să fie ceea ce este: Dumnezeu Unul.

Acest punct este absolut capital, pentru că de el se leagă direct noua teză filozofică a Părinților capadocieni, în special a Sf. Vasile cel Mare: substanța nu există niciodată "goală" (γυμνη), adică fără ipostas, fără "mod de existență" (τροπος υπαρξεως)[26]. Unica substanță divină este, în consecință, "ființa" lui Dumnezeu numai pentru că ea posedă aceste trei moduri de existență, moduri pe care nu le datorează sieși, ci unei persoane: Tatălui. În afară de Treime, Dumnezeu, adică substanța divină, nu există, fiindcă principiul ontologic al lui Dumnezeu este Tatăl. Existența personală a lui Dumnezeu (Tatăl) *constituie,* "ipostaziază" substanța Sa. "Ființa" lui Dumnezeu

pentru că identifica "ființa", principiul ontologic al lui Dumnezeu, mai curând cu substanța Sa decât cu persoana Tatălui.

[26] A se vedea, de exemplu, Sf. Vasile, *Epist. 38*, 2 (P.G. 32, 325 ss.). Cf. G. L. PRESTIGE, *op. cit.*, pp. 245 și 279. Mai tarziu, această teză capitală va fi reluată de Sf. Maxim Mărurisitorul, care distinge între λογος φυσεως și τροος υπαρξως și subliniază că diferiții λογοι nu există niciodată "goi" (γυμνοι), ci ca "moduri de existență" (A se vedea *Ambigua* 42, P.G. 91, 1341 D și passim.). Cf. GRIGORE de Nyssa, *Contra Eunom.* 1(P.G. 45, 337).

se identifică cu Persoana[27].

2. Faptul că Dumnezeu *există* datorită unei persoane, Tatăl, şi nu din cauza substanţei unice, este capital pentru teologia trinitară, fiindcă semnificaţia sa nu este teoretică, academică, ci profund existenţială. Să încercăm o scurtă analiză:

a) Provocarea ultimă adresată libertăţii umane este "datul" existenţei. Sensul moral al libertăţii, cu care ne-a obişnuit filozofia occidentală, este satisfăcut de unica posibilitate a alegerii: este liber cel care poate alege una dintre posibilităţile care i se oferă. Această "libertate" însă este deja condiţionată de"datul" unor posibilităţi şi, printre aceste "daturi", ultimul şi cel mai constrân-gător pentru om este propria sa existenţă: cum poate fi considerat omul absolut liber când el nu poate decât să-şi accepte propria existenţă? Dostoievski pune această problemă în "Posedaţii", într-un fel bulversant. Kirilov spune: "Orice om care doreşte libertatea totală trebuie să fie îndeajuns de curajos pentru a-şi pune capăt vieţii... Este cea din urmă limită a libertăţii, este totul şi nimic nu mai este dincolo. Cine îndrăzneşte să se sinucidă devine Dumnezeu. Fiecare poate reuşi şi pune astfel capăt existenţei lui Dumnezeu; atunci nu va mai exista absolut nimic..." Cuvintele lui Kirilov închid în ele căutarea cea mai tragică a persoanei: depăşirea"datului" existenţei, posibilitatea de a-şi afirma existenţa nu ca recunoaştere a unui fapt dat, a unei "realităţi", ci ca produs al consimţământului său liber şi al autoafirmării. Aceasta şi nimic altceva caută omul în

[27] Teza ontologică fundamentală a Părinţilor greci ar putea fi expusă pe scurt astfel: Fără persoană sau ipostas ori mod de existenţă, nu există "ousia" sau natura; fără "ousia" sau natură nu există persoana. Totuşi, "principiul" sau "cauza" ontologică a fiinţei – adică ceea ce face ca ceva să fie – nu este "ousia" sau natura, ci *persoana* sau ipostasul. Astfel, existenţa nu trimite la substanţă, ci la persoană.

calitate de persoană[28]. Căutarea sa însă se loveşte de starea sa creată: în calitate de creatură, el nu va putea evita "datul" existenţei sale. Prin urmare, persoana nu se va putea realiza ca realitate intracosmică sau umanitaristă. Filozofia va putea ajunge la constatarea realităţii persoanei, dar numai teologia poate vorbi de persoana autentică, veritabilă. Fiindcă adevărata persoană, ca libertate ontologică absolută, nu poate fi decât "necreată", adică liberă de orice "dat", inclusiv de propria sa existenţă. Dacă o asemenea persoană nu există efectiv, atunci conceptul de persoană nu este decât o himeră arbitrară. Dacă Dumnezeu nu există, nu există nici persoana.

b) În ce constă însă această libertate de autoafirmare a existenţei? În ce fel se exprimă şi cum se realizează ea? Cuvintele bulversante pe care le pune Dostoievski în gura lui Kirilov trag un semnal de alarmă: dacă pentru om sinuciderea este singurul mod de a-şi exercita libertatea ontologică totală, atunci această libertate conduce la neantizare şi ajunge să nege ontologia. Această alarmă existenţială, teama de neant, este atât de gravă, încât trebuie s-o considerăm, în ultimă analiză, responsabilă de orice relativizare a conceptului de persoană. Într-adevăr, orice revendicare a libertăţii absolute este mereu refuzată cu ajutorul argumentului că realizarea sa ar duce la haos. Conceptul moral sau juridic de "lege" presupune totdeauna o anumită limitare a libertăţii personale în numele "ordinii" şi "armoniei", al necesităţii de a trăi

[28] Acest lucru se vede mai ales în artă. Arta, ca veritabilă creaţie, ca figurare sau reprezentare a realităţii, nu este decât efortul omului de a-şi afirma prezenţa, independent de "daturile" existenţei. Adevărata artă nu este numai creaţie bazată pe preexistent, ci tendinţă spre creaţia "ex nihilo". Aşa se explică tendinţa artei moderne (care, în treacăt fie spus, se leagă istoric, de importanţa acordată libertăţii şi persoanei) de a ignora sau chiar a aboli ori dezintegra forma (natura) fiinţelor: schemele naturale, verbale etc. În toate transpare tendinţa persoanei de a se descătuşa, în autoafirmarea sa, de "datul" existenţei, deci de a deveni Dumnezeu. Este vorba de o tendinţă indestructibil legată de conceptul de persoană.

alături de ceilalți. Astfel, "celălalt" devine amenințare pentru persoană, "infernul" său și "căderea" sa, pentru a cita cuvintele lui Sartre. Încă o dată, conceptul de persoană conduce existența umană într-un impas: umanismul se dovedește incapabil să afirme persoana. În această problemă, cuvântul revine din nou și inevitabil "teo-logiei", astfel încât conceptul de persoană să primească un conținut pozitiv. Dar, odată mai mult, numai o teologie *sănătoasă, dreaptă* (ορτι), așa cum au formulat-o Părinții greci, poate da răspunsul (și "orto-doxia" nu este, desigur, un lux pentru existența umană).

Cum Își afirmă, deci, Dumnezeu libertatea ontologică? Am spus anterior că omul, fiind condiționat de starea de creatură, de "datul" existenței sale, nu-și poate exercita deplin libertatea ontologică, în vreme ce Dumnezeu, fiind "necreat", nu suferă această limitare. Or, dacă izvorul libertății ontologice a lui Dumnezeu este pur și simplu inerent "naturii" Sale (din aceea că El este prin natură necreat, în vreme ce noi suntem creați), atunci nu există nici o speranță pentru om, nici o posibilitate de a deveni o persoană în sensul în care Dumnezeu este: o persoană veritabilă. Ei bine, nu! Cauza libertății ontologice a lui Dumnezeu nu rezidă în natura Sa, ci în existența Sa personală, adică în "modul de existență" al naturii divine[29]. Tocmai aceasta permite și omului, în ciuda naturii sale diferite, să spere că va deveni o veritabilă persoană. Modul în care Dumnezeu își exercită libertatea ontologică, ceea ce Îl face ontologic liber, este faptul că El transcende și abolește necesitatea ontologică a naturii, căci El este Dumnezeu în calitate de *Tată*, deci Cauza "nașterii" Fiului și a "purcederii" Duhului.

Această trăsătură ekstatică a lui Dumnezeu, anume că "ființa" Sa se identifică unui fapt de comuniune, permite depășirea necesității ontologice pe care ar fi antrenat-o

[29] Dealtfel, dacă legăm libertatea absolută a lui Dumnezeu de natura Sa, ar însemna s-o negăm, după cum tocmai am dovedit-o!

substanța Sa (dacă aceasta din urmă ar fi fost atributul ontologic primordial al lui Dumnezeu), ca și înlocuirea ei (a necesității ontologice) cu libera autoafirmare a existenței divine. Căci această comuniune este un fapt de libertate, rezultând nu din natura divină - detaliu dogmatic capital - ci dintr-o persoană: Tatăl, Care este Treime. Și aceasta nu pentru că *natura* divină este ekstatică, ci pentru ca Tatăl, ca *Persoană*, voiește liber această comuniune[30]. Devine astfel

[30] Conceptul de "ekstaz", ca și categorie ontologică, este întâlnit la Părinții greci mistici (îndeosebi în scrierile zise areopagite și la Maxim Mărturisitorul) și, de o manieră cu totul independentă, în filozofia lui M. HEIDEGGER. Christos YANNARAS, în remarcabila sa lucrare *Conținutul ontologic al conceptului teologic de persoană* (1970, în lb. greacă), încearcă să-l folosească pe Heidegger în vederea justificării teologice și a înțelegerii teologiei patristice grecești. Heidegger reprezintă o etapă importantă în evoluția gândirii occidentale. El a vrut efectiv să elibereze ontologia de "ontismul" absolut și de tradiționalism, nu însă de conceptele de conștiință și subiect (a se vedea critica făcută lui Heidegger de filozoful contemporan E. LEVINAS în importanta sa lucrare *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, 1971, p. 15: *Sein und Zeit* n-a susținut, poate, decât o singură teză: ființa este inseparabilă de propria sa înțelegere (care se desfășoară ca timp), ființa este deja apel la "subiectivitate". Totuși, utilizarea sa în interpretarea teologiei patristice întâmpină dificultăți fundamentale. Cu titlu de exemplu, ar trebui să ne punem, printre altele, următoarele întrebări:
a) Este de conceput o ontologie atemporală la Heidegger? De asemenea, este de conceput la Părinți o ontologie "temporală" referitoare la Dumnezeu?
b) E cu putință ca moartea să constituie pentru Părinți un concept ontologic, când ei o considerau ca ultim dușman al ființei?
c) Poate fi considerat conceptul de adevăr (α-ληθεια), luat în sensul de manifestare sau emergență în afara uitării (ληθη), ca un atribut inevitabil al modului de existență al lui Dumnezeu? Aceste întrebări devin cruciale dacă ne amintim că toți teologii occidentali care au ținut să-l folosească pe Heidegger în teologie n-au putut evita două pericole: a) fie să introducă conceptul de timp în Dumnezeu (K. Barth); b) fie să considere conceptul de revelație drept categorie ontologică esențială a ființei lui Dumnezeu (K. Rahner), ceea ce face ca "iconomia", revelația lui Dumnezeu către om, să constituie baza, punctul de plecare și *structura ontologică* a

evident că singurul exercițiu, ontologic posibil, al libertății este *iubirea*. Afirmația "Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4, 16) înseamnă că Dumnezeu "există" ca Treime, deci ca "Persoană", și nu ca substanță. Iubirea nu este o consecință sau o "proprietate" a naturii divine - detaliu important în lumina

teologiei trinitare. Christos YANNARAS încearcă, în noua ediție a cărții sale (sub titlul *Persoana și erosul*, 1976, pp. 60 ss., în greacă), să-l depășească pe Heidegger identificând extazul nu "pur și simplu cu modul după care tot ce este *apare* la un moment dat la orizontul timpului", ci, mai mult, "cu experiența catolicității personale, adică a autodepășirii ekstatice iubitoare". Cu toate acestea, dificultatea în folosirea lui Heidegger pentru interpretarea teologiei patristice rămâne insurmontabilă dacă ținem cont, în afară de cele trei întrebări capitale puse anterior, de problema generală a relației dintre filozofie și teologie, cum apare ea în cazul lui Heidegger. Insistând aici pe afirmația că Dumnezeu este ekstatic, că El există, adică, din cauza *Tatălui*, negăm pe de o parte prioritatea ontologică a substanței față de persoană, iar pe de altă parte o ontologie "panoramică" (termenul aparține criticii pe care o face lui Heidegger E. LEVINAS, *op. cit.*, pp. 270 ss.., cf pp. 16 ss.). Această ontologie "panoramică" ar considera Treimea ca existența paralelă a trei persoane, un fel de manifestare multiplă a ființei lui Dumnezeu. Insistența teologiei patristice grecești pe "monarhia" Tatălui exclude cu desăvârșire o alteritate de persoane, care s-ar justifica ontologic prin "orizontul" manifestării lor. În Dumnezeu, un astfel de orizont este inexistent și de neconceput și, prin urmare, ontologia ca manifestare este posibilă (?) în cazul unei teologii a "iconomiei", care se împlinește "în timp", dar nu în cazul ontologiei existenței trinitare a Dumnezeului Cel veșnic. Aceasta înseamnă că ontologia teologică fondată pe conceptul de monarhie a Tatălui și excluzând atât prioritatea substanței asupra persoanei, cât și coexistența paralelă a celor trei Persoane ale Treimii într-un "orizont" comun de manifestare, eliberează teologia de gnoseologie. Acest lucru nu este valabil pentru Heidegger și poate pentru nici o ontologie filozofică, legată invariabil de gnoseologie. Ia naștere astfel o problemă de ordin mai general: este oare posibilă justificarea filozofică a teologiei patristice? Sau, dimpotrivă, teologia patristică, în esența sa, este exact inversul, adică o *justificare teologică a filozofiei*, și chiar o proclamare a faptului că filozofia și lumea nu vor putea dobândi o reală ontologie decât dacă-L admit *a priori* pe Dumnezeu ca *singura* entitate a cărei "ființă" este identică cu persoana și libertatea?

celor spuse mai devreme - ci ceea ce *constituie* substanța Sa, ceea ce Îi permite lui Dumnezeu să fie ceea ce este: unicul Dumnezeu. Astfel, iubirea încetează de a mai fi o proprietate calificativă - deci secundară - a "ființei", pentru a deveni *categoria ontologică prin excelență*. Iubirea, ca mod de existență a lui Dumnezeu, *"Îl ipostaziază"*, *constituie* "ființa" Sa. În acest fel, grație iubirii, ontologia lui Dumnezeu nu este supusă necesității substanței. Iubirea se identifică cu libertatea ontologică[31]. Toate acestea înseamnă că persoana pune în fața existenței umane următoarea alternativă: libertatea ca iubire sau libertatea ca neant. Alegerea celui de-al doilea termen constituie, desigur, o expresie a persoanei - numai persoana poate aspira la libertate - dar, în același timp, o *negare* a conținutului său ontologic. Căci neantul pierde orice conținut ontologic atunci când persoana este privită în lumina teologiei trinitare.

c) Persoana nu dorește pur și simplu să fie, să existe "veșnic, adică să aibă un conținut ontologic. Ea vrea ceva mai mult: să existe ca entitate *concretă, unică* și *irepetabilă*. Persoana nu poate fi interpretată ca simplu "ekstaz" al substanței; ea trebuie neapărat considerată ca *ipostas* al substanței, ca identitate concretă și unică. Unicitatea este pentru persoană ceva absolut. Persoana posedă un asemenea caracter absolut în unicitatea sa, încât nu poate tolera să fie considerată o noțiune aritmetică, adăugată altor ființe, combinată cu alte obiecte, utilizată ca mijloc, fie chiar și în cel mai sacru scop. Persoana însăși constituie scopul; ea este împlinirea totală a ființei, expresia catolică a naturii sale. Această tendință a

[31] Trebuie totuși să adăugăm din nou că iubirea care-L *"ipostaziază"* pe Dumnezeu nu este ceva "comun" celor trei Persoane, ca natura divină, ci se identifică cu Tatăl, deci cu persoana care Îl ipostaziază pe Dumnezeu, care Îi permite să fie în trei Persoane. Un studiu atent al primei epistole a lui Ioan dovedește că și aici propoziția "Dumnezeu este iubire" se raportează la Tatăl: cuvântul "Dumnezeu" se identifică cu Cel care "a trimis pe unicul Său Fiu..."(I Ioan 4, 7-17).

persoanei este, ca și libertatea, "cuțitul cu două tăișuri" al existenței, pentru că, aplicată la om, ea înseamnă refuzul celuilalt, egocentrismul, distrugerea completă a vieții sociale. Este ca și în cazul libertății: pentru a evita haosul, o relativizare a unicității și a "ipostaticității" persoanei devine indispensabilă. Astfel, în viața socială unicitatea este relativizată si omul devine (mai mult sau mai puțin, în funcție de circumstanțe, dar totdeauna de-o anumită manieră) un "obiect util", o "combinație", o *"persona"*. Și tocmai acest fapt creează tragedia persoanei.

Căutarea intensă a identității personale este astăzi difuză în toate formele vieții sociale. Persoana nu se lasă relativizată fără a reacționa. Neputința omului de a-și garanta identitatea absolută în lume culminează în moarte. Moartea devine tragică și inadmisibilă numai dacă omul e privit ca persoană și mai cu seamă ca ipostas și identitate unică. Pentru biologie, dimpotrivă, este un fenomen natural și binevenit, de vreme ce astfel se perpetuează viața.

În lumea naturală, identitatea "personală" se realizează prin naștere, care înseamnă "supraviețuirea" părinților prin copii. Aceasta nu este însă supraviețuirea persoanelor, ci supra-viețuirea speciei, lucru ce poate fi observat deopotrivă în întreg regnul animal, guvernat de legile dure ale selecției naturale. Supraviețuirea persoanei ca identitate unică nu se realizează grație căsătoriei și nașterii de copii, care se dovedesc, în definitiv, a fi purtătoare de moarte. Căci, în concluzie, dacă "ființa" unui om supraviețuiește datorită acestor lucruri, ea supraviețuiește numai ca "natură" sau "specie", nu ca persoană, identitate concretă și unică. Dăinuirea unicității, a ipostasului unei persoane, nu poate fi realizată cu ajutorul nici unei proprietăți a substanței sau a naturii. Efortul filozofiei grecești antice - și al câtorva forme creștine influențate de ea - de a fonda supraviețuirea omului pe o concepție "naturală" sau "esențială", așa cum este nemurirea sufletului, nu duce la o supraviețuire personală. Dacă sufletul este nemuritor prin

natură, atunci supraviețuirea personală este *obligatorie*, iar aceasta ne întoarce la vechea ontologie clasică. Dumnezeu este, de asemenea, nemuritor prin natură, deci din necesitate, iar omul se înrudește esențial cu Dumnezeu. Toate aceste considerații perfect firești pentru vechiul grec, privat de conceptul "personal", creează enorme probleme existențiale atunci când sunt aplicate persoanei. O nemurire inevitabilă este, într-adevăr, de neconceput pentru un Dumnezeu liber și este o provocare la adresa persoanei.

Cine garantează atunci identitatea absolută și unică a persoanei, dacă substanța n-o poate face? Filozofia umanistă existențială încearcă să răspundă la această întrebare conferind caracter ontologic morții, legând indisolubil ființa de non-ființă, existența de moarte. Nu este locul aici pentru a face critica acestei "ontologii". Filozofiei umaniste nu-i lipsește consecvența față de sine însăți, fiindcă, la fel ca și vechea gândire greacă, refuză orice discuție despre o ontologie situată "în afara" acestei lumi. Daca este cineva inconsecvent, aceia sunt teologii, care admit această "ontologie" a morții, vorbind în același timp de Dumnezeu. Pentru că, într-adevăr, Dumnezeu este afirmația ființei ca viață, - "viață veșnică" - și "El nu este Dumnezeul morților, ci al viilor" (Matei 22, 32). Aceasta înseamnă că teologia, la polul opus filozofiei, profesează o ontologie care depășește aspectul tragic al morții, fără s-o accepte în vreun fel din punct de vedere ontologic. Moartea este "vrăjmașul cel din urmă" al existenței (I Corinteni 15, 26).

Veșnicia identității personale a lui Dumnezeu e posibilă nu din cauza naturii Sale, ci din cauza existenței Sale trinitare. Dacă Dumnezeu Tatăl este nemuritor, este pentru că identitatea Sa paternă, unică și "irepetabilă" este constant afirmată de Fiul și Duhul care Îl numesc "Părinte". Dacă Fiul este nemuritor, aceasta se datorează, în principiu, nu naturii Sale, ci

faptului că este μονογενης[32] (să notăm aici conceptul de unicitate) şi Cel "întru Care Tatăl a binevoit". La fel, Duhul este de viață făcător pentru că este "comuniune" (II Corinteni 3, 13). Viața lui Dumnezeu este veşnică pentru că este personală, pentru că se realizează ca expresie a comuniunii libere, ca iubire. În persoană, viața şi iubirea coincid: dacă persoana nu moare, este pentru că iubeşte şi este iubită; în afara comuniunii de iubire, persoana îşi pierde unicitatea, devine o ființă asemănătoare celorlalte[33], un "lucru" fără "nume" şi "identitate" absolute, fără chip.

A nu mai iubi şi a nu mai fi iubit, a înceta să fie "unică", iată moartea persoanei. Dimpotrivă, a manifesta unicitatea ipostasului său prin iubire, iata viața sa[34].

[32] În literatura ioaneică, μονογενης nu înseamnă numai că Tatăl naşte pe Fiul într-un mod unic, ci înseamnă şi "Cel ce este iubit de o manieră unică" (S. AGOURIDIS, *Comentariu la Epistolele I, II, III ale Apostolului Ioan*, p. 158, în greacă). Tocmai această identificare dintre ontologie şi iubire în Dumnezeu înseamnă că veşnicia şi nemurirea nu aparțin "naturii" Sale, ci relației personale create de Tatăl.

[33] Dacă cineva este interesat de ontolgoia iubirii, poate citi cu mult folos "Micul Prinț" de ANTOINE DE ST-EXUPERY, care este, în simplitatea ei, o carte profund teologică.

[34] Misterul persoanei ca "principiu" şi "cauză" ontologică constă în faptul că iubirea poate face un lucru să fie unic, îi poate conferi o identitate şi un nume absolut. De aceea, termenul "viață veşnică" înseamnă că persoana poate ridica la demnitatea şi viața personală chiar şi obiecte neînsuflețite, cu condiția ca ele să fie organic situate în interiorul unei relații de iubire. Să cităm ca exemplu mântuirea întregii creații prin "recapitularea" sa înlăuntrul relației de iubire dintre Tatăl şi Fiul. Invers, condamnarea la moarte veşnică nu este nimic altceva decât faptul de a lăsa persoana să decadă în "obiect", în absolut anonimat, să audă terifiantul "Nu vă cunosc pe voi" (Mt. 25, 12). Împotriva acestui lucru luptă Biserica atunci când pomeneşte persoanele pe nume în timpul Euharistiei.

III. Persoana ca „ipostas biologic"

Supraviețuirea eternă a persoanei ca "ipostas" liber, unic şi irepetabil, ca ființă iubitoare şi iubită, constituie chintesența mântuirii, "vestea cea bună" pentru om. În limbajul Părinților, aceasta se numeşte *îndumnezeire*, care înseamnă participare nu la natura sau substanța lui Dumnezeu, ci la existența Sa personală. Scopul mântuirii este ca viața personală, realizată de Dumnezeu în Treime, să fie realizată şi în sânul existenței umane. În consecință, mântuirea se identifică cu realizarea persoanei în om. Să nu existe, însă, persoană fără mântuire? Nu ajunge, oare, să fii om pentru a fi persoană? Teologia patristică consideră persoana "chipul şi asemănarea lui Dumnezeu". Ea nu se mulțumeşte cu o interpretare umanistă a Persoanei. Această luare de poziție a teologiei patristice priveşte omul sub două "moduri de existență" care ar putea fi numite *ipostasul existenței biologice* - primul, şi *ipostasul existenței eclesiale* - cel de-al doilea. O scurtă analiză şi comparație a acestor două "moduri de existență" ale omului va explica de ce conceptul de persoană este indisolubil legat de teologie şi eclesiologie.

Ipostasul existenței biologice este constituit cu ocazia conceperii şi naşterii omului. Tot omul care vine în lume îşi poartă "ipostasul" ce nu este total independent de iubire: este rezultatul comuniunii dintre două ființe. Iubirea, chiar şi ca act instinctiv şi fără legături afective, este un mister bulversant al existenței; ea poartă în sine tendința spre un act profund de comuniune, spre depăşirea ekstatică a individualității prin creație. Dar constituția biologică a ipostasului uman suferă radical de două "pasiuni" (παθη), care neagă tocmai ceea ce constituie ținta spre care tinde el: persoana. Prima "pasiune" ar putea fi numită *necesitate ontologică*. Actul constitutiv al ipostasului este inevitabil legat de instinctul natural, de impulsul "dat", pe care libertatea nu-l poate controla. Astfel

persoana, considerată ca ființă umană, "există" nu ca libertate, ci ca necesitate. Rezultatul este că ea nu-și poate afirma ipostasul în absoluta libertate ontologică pe care am descris-o mai sus: dacă încearcă să înalțe libertatea la nivelul absolutului său ontologic, atunci va avea de înfruntat dilema aneantizării[35].

A doua "pasiune" este o consecință naturală a precedentei. Într-o primă fază, am putea s-o numim pasiunea *individualismului, a separării* (διασπασις) ipostasului. Ea se identifică, însă, în cele din urmă, cu cea mai mare și ultima "pasiune" a omului, dezintegrarea (διασπασις) ipostasului, adică *moartea*. Structura biologică a ipostasului uman, legat la baza sa de necesitatea propriei "naturi", realizează perpetuarea acestei "naturi" prin nașterea trupurilor, adică a unităților ipostatice care își afirmă identitatea *separată* față de celelalte unități sau "ipostasuri". Trupul, care se naște ca ipostas biologic, acționează ca fortăreața "eu"-lui, ca o nouă mască ce împiedică ipostasul să devină persoană, adică să se afirme ca iubire și libertate. Trupul tinde spre persoană, dar duce în cele din urmă la individ. Rezultatul acestei situații este următorul: pentru a-și afirma ipostasul, omul nu mai are nevoie de relația (ontologică, nu doar psihologică) cu părinții săi: dimpotrivă, ruperea acestei relații este *condiția preliminară* a autoafirmării sale. Moartea este rezultatul "natural" al ipostasului biologic, cedarea "spațiului" și "timpului" altor ipostasuri individuale, încoronarea ipostasului în calitate de individualitate. În același timp, moartea este cea mai tragică "autonegare" a acestui ipostas (disoluție și dispariție a trupului și a individualității), căci ipostasul, încercând să se afirme ca atare, descoperă că natura sa l-a condus pe o cale greșită, ducând la moarte. Acest eșec (αστοκια) al naturii, cum se exprimă el în identitatea

[35] Cf. referinței anterioare la Dostoievski. Adolescentul aflat pe cale să capete conștiința libertății sale și care întreabă "dar mie mi s-a cerut părerea să mă nasc?", pune inconștient marea problemă a necesității ontologice inerente ipostasului biologic.

biologică a omului, descoperă două lucruri deodată: a) Contrar "afirmării" elanului său biologic, pentru ca ipostasul să supraviețuiască efectiv, el va trebui să se exprime și ca "exstaz", simultan și nu a posteriori (deci nu mai întâi ca ființă și apoi ca persoană); b) Eșecul (αστοκια) ipostasului biologic în încercarea de a supraviețui nu se datorează unei greșeli de ordin moral (unei încălcări a legii), ci chiar *modului său de constituire*, adică actului de perpetuare a speciei[36]. Aceasta înseamnă că omul, ca ipostas biologic, este *prin constituție* o identitate tragică: el se naște grație unui fapt *ekstatic* - erosul - dar acest fapt, fiind însoțit de o necesitate naturală, e lipsit de libertate ontologică. Omul se naște ca act *ipostatic*, ca trup, însă acest act este profund legat de individualitate și de moarte. El își dă silința să devină ekstatic prin actul de iubire care îl conduce, totuși, la individualism. Propriul său trup este instrumentul tragic care conduce spre comuniunea cu ceilalți, întinzându-le mâna, creând limbajul, cuvântul, discursul, arta, sărutul. Dar el este, în același timp, "masca" ipostasului, fortăreața individualismului, vehiculul ultimei despărțiri: moartea. "Om nenorocit ce sunt! Cine mă

[36] Sfântul Maxim Mărturisitorul, urmând Sfântului Grigore de Nyssa (*Hom. opif.* 16-18, P.G. 44, passim), pune problema existenței umane la rădăcina sa atunci când consideră modul biologic al nașterii ca decurgând din căderea în păcat (*Ambigua* 41-42, P.G. 91, 1309 A – 1340 C. Cf. *Qu. Thal.* 61, P.G. 90, 636 B). Cei care pun această teză a lui Maxim pe seama unei prejudecăți monastice și ascetice ignoră faptul că nu este vorba de un gânditor obișnuit. Maxim este, fără îndoială, unul dintre cele mai mari și mai creative spirite ale istoriei și nu și-ar fi permis o afirmație care să nu facă parte organică și integrantă din gândirea sa globală. Poziția sa se inspiră aici din versetul de la Matei 22, 30, care spune că "adevărata ființă" a omului rezidă în starea sa eshatologică (vezi mai jos). Biruința asupra morții și supraviețuirea persoanei sunt de neconceput fără schimbarea modului constitutiv al ipostasului uman, fără transcenderea ipostasului biologic. Nu este vorba de maniheism: cele două ipostasuri (biologic și eshatologic) nu se exclud reciproc. (Vezi mai jos, nota 51).

va izbăvi de trupul morții acesteia?" (Romani 7, 24). Ceea ce face ca ipostasul biologic să fie tragic nu este faptul că din pricina lui omul nu este o persoană, ci mai degrabă că prin el omul încearcă să devină persoană și nu-și atinge țelul: păcatul este exact acest eșec, al cărui privilegiu tragic îl are numai persoana. Prin urmare, pentru ca mântuirea să devină posibilă, pentru ca ipostasul să înceteze să-și mai "rateze" ținta, este necesar ca erosul și trupul, ca expresii ale extazului și ipostasului personal, să înceteze de a mai fi vehicule ale morții. Două lucruri se dovedesc astfel indispensabile:

a) Evitarea distrugerii erosului și trupului, aceste două constituente fundamentale ale ipostasului biologic: fuga de ele ar antrena pentru om privarea de mijloacele sale de expresie, atât ca ekstaz, cât și ca ipostas, deci ca persoană[37].

b) Schimbarea modului constitutiv al ipostasului, ceea ce nu înseamnă realizarea unei modificări sau îmbunătățiri morale, ci o *naștere din nou* a omului. Erosul și trupul, departe de a fi abandonate, își schimbă modul de acțiune pentru a se adapta noului "mod de existență" al ipostasului. Ele resping, prin acest act constitutiv al ipostasului uman, tot ceea ce generează "starea lui tragică", chiar atunci când mențin tot ceea ce transformă persoana în iubire, libertate și viață: iată ce numim noi "ipostas al existenței eclesiale".

[37] Unele soteriologii, neinspirate de autentica teologie patristică, creează dilemă: sau ipostas fără ekstaz (un fel de pietism individualist), sau ekstaz fără ipostas (formă de fugă într-un misicism departe de trup, după exemplul misterelor grecești). Esențialul problemei soeriologice constă în salvgardarea dimensiunii personale, deopotrivă ekstatică și ipostatică, debarasată de "pasiunile" necesității ontologice, de individualism și moarte.

IV. Persoana ca „ipostas eclesial"

1. *Ipostasul existenței eclesiale* se constituie cu prilejul nașterii din nou a omului: *botezul*. Botezul ca *re-naștere* este cu siguranță un act constitutiv al ipostasului. Așa cum concеperea și nașterea omului formează ipostasul său biologic, botezul conduce la un nou mod de existență, la o *renaștere* (I Petru I, 3; 23) și, în consecință, la un nou "ipostas". Care este fundamentul acestui nou ipostas, în ce și cum este omul "ipostaziat" de botez? Am văzut în ce constă problema fundamentală a ipostasului biologic al omului: energia ekstatică ducând la naștere este legată de "pasiunea" necesității ontologice, de prioritatea ontologică a naturii asupra persoanei. Natura dictează legile sale - "instinctul" - negând astfel libertatea chiar la temelia ei ontologică. Această "pasiune" este strâns legată de "starea de creatură" (κτιστοτης), de faptul că omul înfruntă ca persoană "datul" existenței, după cum am văzut mai înainte. Este, prin urmare, imposibil pentru existența creată să evite necesitatea ontologică în momentul constituirii "ipostasurilor biologice": fără legi naturale "date ", deci fără necesitate onto-logică, ipostasul biologic al omului este imposibil[38]. Ca libertate ontologică absolută, persoana necesită astfel, pentru a evita urmările personajului tragic, o constituție ipostatică fără necesitate ontologică. În consecință, ipostasul său trebuie neapărat să se înrădăcineze, să se constituie într-o realitate ontologică neafectată de "starea de creatură". Acesta este sensul frazei scripturistice: a se naște "de sus" (Ioan 3, 37). Este exact posibilitatea pe care hristologia patristică se străduiește s-o proclame, s-o vestească omului. Hristologia, cum a fost elaborată în cele din urmă de Părinți, nu vizează

[38] Fecundarea artificială, dacă s-ar realiza vreodată (studiul de față a fost scris în 1976, n. tr.), n-ar fi nicidecum o dovadă de libertate a modului constitutiv al ipostasului uman; ar fi vorba mai curând de o subminare frustrantă a naturii și a legilor sale de către cele ale logicii umane.

decât un scop pur existențial: să-l asigure pe om că persoana, nu ca mască sau "personaj tragic", ci ca adevărată persoană, nu este o căutare mitică sau nostalgică; este o *realitate istorică*. Iisus Hristos nu revendică titlul de Mântuitor pentru că a adus lumii o revelație frumoasă sau o învățătură înaltă despre persoană, ci pentru că El aduce în istorie *realitatea însăși a persoanei*, de fapt fundamentul și "ipostasul" persoanei pentru orice om. Teologia patristică socotește, de asemenea, indispensabile pentru hristologia sa următoarele puncte:

a) Identificarea persoanei lui Hristos cu *ipostasul Fiului în Sfânta Treime*. Îndelungata dispută cu nestorianismul nu era un exercițiu de teologie academică, ci o luptă înflăcărată vizând întrebarea existențială: Cum poate fi Hristos Mântuitorul omului, dacă ipostasul Său este doar "biologic"? Dacă Hristos "există" ca persoană nu liber, ci conform cu necesitatea naturii, atunci nici El nu va scăpa, în final, deci într-un mod decisiv, de "starea tragică" a persoanei umane[39].

Nașterea feciorească a lui Iisus constituie răspunsul negativ la această îngrijorare existențială a filozofiei patristice. Cât privește răspunsul pozitiv, el este conținut în dogma de la Calcedon: persoana lui Hristos este una și se identifică cu *ipostasul Fiului în sânul Treimii*.

[39] Subliniem cuvântul *în final* pentru că este de o importanță capitală în hristologie, unde totul este judecat după Înviere, nu după Întrupare. Aceasta din urmă nu constituie în ea însăși o garanție a mântuirii. Faptul că moartea este biruită *la sfârșit* ne îndreptățește să credem că biruitorul ei era *dintru început* Dumnezeu. Așa s-a dezvoltat hristologia nou-testamentară: de la Înviere la Întrupare, și nu invers; iar teologia patristică n-a pierdut niciodată din vedere această abordare eshatologică a hristologiei. Prin urmare, când spunem că Hristos a scăpat necesității și "pasiunilor" naturii, nu înțelegem prin aceasta că a rămas străin de condițiile existenței biologice (de pildă, El a suferit - επαδε - moartea, "pasiune" a ipostasului biologic prin excelență). Dar învierea Sa din morți a arătat această pasiune "fără ipostas", căci ipostasul real al lui Hristos se dovedește a fi nu biologic, ci eshatologic sau trinitar.

b) Unirea *ipostatică* a două naturi, divină și umană, în Hristos. Este important să subliniem în această privință o diferență de "accent" între Părinții greci și cei apuseni. În Occident, după cum se vede în Tomul papei Leon I, punctul de plecare al hristologiei se situează în conceptul de "naturi" sau "substanțe", în vreme ce la Părinții greci - la Chiril al Alexandriei, de exemplu - punctul de plecare este *ipostasul*, persoana. La prima vedere ar părea un simplu detaliu. Importanța sa este, totuși, enormă. Căci el pune în evidență faptul că atât pentru om, cât și pentru Dumnezeu, baza ontologiei este persoana. Dumnezeu este numai în calitate de Persoană ceea ce este în natura Sa - un "Dumnezeu perfect"; omul în Hristos "este un om perfect" numai în calitate de persoană, deci ca iubire și libertate. Prin urmare, om perfect este numai cel cu adevărat persoană, deci cel care există, care posedă un mod de existență, care este constituit ca ființă, *urmând întocmai modul în care Dumnezeu există ca Ființă* - iată ce înseamnă "unire ipostatică" în limbajul existenței umane. Hristologia este astfel vestea cea bună dată omului: natura umană poate fi asumată, "ipostaziată", independent de necesitatea ontologică impusă de ipostasul său biologic. Acesta din urmă nu duce, în final, decât la individualitatea tragică și la moarte. Datorită lui Hristos, omul poate și el în sfârșit "să existe", să-și afirme existența sa ca persoană, nu sprijinindu-se pe legile inviolabile ale naturii sale, ci întemeindu-se pe relația cu Dumnezeu, identică celei pe care Hristos, ca Fiu, o întreține liber și din iubire cu Tatăl. Această adopție a omului de către Dumnezeu, identificarea ipostasului uman cu cel al Fiului, constituie esența însăși a botezului[40].

[40] Structura Tainei Botezului a fost dintru început identică celei a relatării evanghelice a botezului lui Iisus. Ceea ce spune Tatăl despre Fiul în prezența Duhului ("Acesta este Fiul Meu cel iubit – sau unic – întru care am binevoit") se rostește și în timpul botezului *la adresa celui botezat*,

2. Am calificat deci ca "eclesial" ipostasul pe care botezul îl conferă omului. Căci, într-adevăr, la întrebarea: "Cum se realizează în istorie acest nou ipostas uman, non-biologic?" răspunsul este: "În și prin Biserică". În vechea literatură patristică a fost adeseori folosită comparația Bisericii cu o "mamă". Sensul acestui paralelism este că în Biserică se pregătește o naștere, de vreme ce omul este zămislit în ea ca "ipostas", ca persoană. Acest nou ipostas al omului are toate caracteristicile fundamentale a ceea ce am numit "adevărata persoană", caracteristici care opun ipostasul eclesial primului ipostas, cel biologic. În ce constau, însă, aceste caracteristici? Caracteristica primordială a Bisericii este că îl pune pe om în relație cu lumea, de-o manieră care nu-i determinată de legile biologice. Creștinii primelor veacuri, care aveau clară și pură conștiința Bisericii, au exprimat depășirea relațiilor determinate de ipostasul biologic transpunând în *Biserică* numirile proprii familiei[41]. Astfel, pentru noul ipostas eclesial, "tatăl" nu era cel natural, ci Cel "Care este în ceruri"; frații erau membrii Bisericii și nu cei de familie. Aceasta nu însemna o coexistență paralelă a ipostasurilor eclesial și biologic, ci depășirea celui de-al doilea de către primul, așa cum reiese din duritatea anumitor cuvinte, cum sunt cele care cer creștinilor să-și abandoneze - chiar să-și "urască" rudele[42]. Aceste cuvinte nu exprimă un simplu refuz, ci ascund mai degrabă o afirmație: prin botez, creștinul stă în fața lumii și există ca relație cu lumea, ca persoană: liber, adică, de orice legătură pe care ar

ceea ce-l face pe Pavel să rezume sensul botezului în fraza "duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte!" (Rom. 8, 15).

41 "Iar eu zic în Hristos și în Biserică" (Ef. 5, 32).

42 Mt. 4, 21; 10, 25, 27; 19, 29; 23, 9; ("voi sunteți frați; și tată al vostru să nu numiți pe pământ, căci Tatăl vostru unul este, Cel din ceruri"). Loc paralel Luca 14, 26: "Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă și pe femeie și pe copii și pe frați și pe surori, chiar și sufletul său însuși..." adică întreaga rețea relațională care constituie ipostasul biologic.

implica-o identitatea sa biologică. Aceasta înseamnă că el poate iubi, în sfârșit, fără a fi obligat de legile biologice s-o facă - cum se întâmplă, inevitabil, în cazul iubirii rudelor - și că e *liber* de orice lege naturală. Omul confirmă astfel, ca ipostas eclesial că ceea ce este valabil pentru Dumnezeu poate fi valabil și pentru sine: nu natura definește persoana, ci persoana este cea care permite naturii să existe; libertatea se identifică cu "ființa" omului. Libertatea persoanei față de natură, cea a ipostasului față de biologie, permit omului să depășească, în Biserică, exclusivismul. Ca ipostas biologic, omul iubește excluzând mereu un altul: familia are prioritate față de străini, soțul revendică dragostea exclusivă a soției - lucruri perfect comprehensibile și firești în acest plan. Dar a iubi *mai mult* decât pe cei de aproape ai săi pe cineva care nu este membru al familiei înseamnă, pentru om, depășirea exclu-sivismului inerent ipostasului biologic. Posibilitatea dată persoanei de a iubi fără exclusivism este caracteristică ipostasului eclesial: nu în *confor-mitate cu o poruncă morală* ("să iubești pe aproapele tău" etc.), ci *prin constituție ipostatică*, prin faptul că nașterea sa din nou în "pântecele" Bisericii a făcut persoana membră a unei țesături relaționale ce transcende orice exclusivism[43].

Aceasta înseamnă că omul nu se poate exprima ca persoană *catolică* decât înăuntrul Bisericii. Ca trăsătură a Bisericii, catolicitatea permite persoanei să devină ipostas, fără să decadă în individ, fiindcă două lucruri se realizează în același timp în Biserică: pe de o parte, lumea este oferită omului, nu ca juxtapunere de părți excluzându-se reciproc pentru a fi recompuse a *posteriori*, ci dimpotrivă, ca un întreg manifestându-se plenar și indivizibil în fiecare ființă concretă: totodată, grație modului său "catolic" de existență și relației

43 Biserica demonstrează astfel: a) că mântuirea nu corespunde unei perfecți-onări morale, unei îmbunătățiri a naturii, ci unui nou ipostas al naturii, unei noi creații; b) că acest nou ipostas nu este ceva teoretic, ci o *experiență istorică*, chiar dacă nepermanentă.

sale cu lumea, același om exprimă și înfăptuiește în lume o prezență "catolică", un ipostas care nu este un individ, ci o autentică persoană. Biserica devine astfel Hristos Însuși, în existența omului. Corelativ, fiecare dintre membrii săi devine Hristos[44] și Biserică[45]. În acest fel, ipostasul eclesial în istorie atestă faptul că omul se poate sustrage tendinței de a vehicula individualismul, separarea și moartea. Ipostasul eclesial reprezintă *credința* omului în posibilitatea de a deveni o persoană și *speranța* sa că va deveni în chip real; cu alte cuvinte, credința și speranța în nemurirea omului ca persoană, ca iubire și libertate. Această din urmă afirmație ne aduce la un punct foarte important, pe care trebuie să-l abordăm fără întârziere; după cele expuse până acum, o întrebare pare să rămână fără răspuns: ce se întâmplă cu ipostasul biologic atunci când se realizează ipostasul eclesial? Fiindcă experiența ne învață că, în ciuda existenței botezului și a ipostasului eclesial, omul se naște și moare după ipostasul său biologic. Ce fel de experiență a adevăratei persoane ne oferă ipostasul eclesial? Pentru a răspunde la această întrebare avem într-adevăr nevoie de o nouă categorie ontologică. Și aceasta nu pentru a nega distincția dintre ipostasul biologic și ipostasul eclesial, ci tocmai pentru a exprima relația dintre ele. Întâlnirea celor două ipostasuri creează, într-adevăr, o relație paradoxală în existența umană: ca ipostas eclesial, omul apare nu așa cum *este* ci așa cum *va fi;* ipostasul eclesial este legat de eshatologie, deci de deznodământul final al existenței umane. O asemenea considerație "teologică" a persoanei umane n-ar trebui interpretată cu ajutorul unei "intelehii" aristotelice, adică a unei capacități inerente naturii umane, care îi permite să devină mai bună și într-un grad mai înalt perfectă decât

[44] Potrivit Părinților, fiecare botezat "devine Hristos".
[45] Sf. Maxim aplică, în *Mistagogia* sa (4, P.G. 91, 672 B-C), catolicitatea Bisericii la structura existențială a fiecărui credincios.

este în prezent[46]. Cum reiese din studiul nostru, excludem orice posibilitate de a considera persoana ca expresie ori consecință a substanței sau a naturii omului (și chiar a lui Dumnezeu, în calitate de "Natură"). Așadar, ipostasul eclesial, adevărata persoană, nu va proveni dintr-o evoluție biologică sau istorică[47] a neamului omenesc. Starea de împlinire a așteptării și nădejdii după identitatea eclesială, după acest paradoxal ipostas cu rădăcinile în viitor și ramurile în prezent[48], ar putea fi exprimată cu ajutorul unei alte categorii ontologice pe care o vom numi aici *ipostas sacramental* sau *euharistic*.

Tot ce am spus anterior, descriind ipostasul eclesial ca diferit de ipostasul biologic, se raportează atât istoric, cât și "experimental" la dumnezeiasca Euharistie. Înțeleasă în sensul ei corect și prim - și nu cum este adesea considerată chiar în Ortodoxie, sub influența scolasticii occidentale - Euharistia este înainte de orice o *adunare* (συναεις)[49]. O comunitate, o alcătuire relațională în interiorul căreia omul "există" nu numai "biologic", ci deopotrivă ca membru al unui Trup care transcende orice exclusivism biologic sau social. Euharistia este singurul spațiu istoric al existenței umane unde termenii "tată", "frați" etc. își pierd exclusivismul biologic și manifestă, cum am văzut, relații de iubire liberă și universală[50].

[46] Opiniile despre om ale lui Teilhard de Chardin n-au nimic de-a face cu teologia patristică.
[47] În aceasta constă diferența fundamentală între creștinism și marxism.
[48] Epistola către *Evrei* (11, 1) folosește termenul υποστασις în sensul pe care încercăm să-l exprimăm aici: o ontologie ale cărei rădăcini plonjează în viitor, în eshatologie.
[49] Termenul εκκλησια, în întrebuințarea primilor creștini, nu este străin de faptul comunității euharistice. Pentru izvoare, a se vedea studiul nostru *Unitatea Bisericii în Euharistie și în Episcop în primele trei secole*, 1965, pp. 29-59, în limba greacă.
[50] E semnificativ că în rugăciunea duminicală, care a fost, după cât se pare, de la început o rugăciune euharistică, găsim expresia "Tatăl nostru ceresc", în opoziție, fără îndoială, cu tatăl pământesc al fiecărui credincios. De

În Euharistie a văzut teologia patristică realizându-se istoric principiul filozofic care guvernează conceptul de persoană, anume că ipostasul exprimă totalitatea naturii sale și nu doar o parte a ei. În Euharistie Hristos este "împărtășit dar neîmpărțit"; fiecare participant devine Hristos întreg și Biserica întreagă. Astfel, identitatea eclesială, în realizarea sa istorică, este *euharistică*. Aceasta explică de ce Biserica a legat de Euharistie fiecare din actele sale ce vizează ca omul să-și depășească ipostasul biologic și să devină în chip real o persoană: ne referim la taine. Fără legătura cu Euharistia, tainele nu sunt decât binecuvântare și confirmare date naturii ca ipostas biologic. Legate de Euharistie însă, ele devin *depășire*, eshatologizare a acestui ipostas biologic[51].

altfel, istoria întrebuințării termenului "părinte" pentru cler este cât se poate de semnificativă: inițial, el desemnează numai pe episcop, pentru că numai el stă "în locul lui Dumnezeu" (Ignatie) și oferă Euharistia; apoi desemnează și pe presbiter, de vreme ce acesta își asumă funcția de a prezida în comunitatea euharistică, după crearea parohiilor. În ce privește catolicitatea comunității euharistice, adică depășirea divizărilor naturale și sociale, să notăm vechea și stricta dispoziție canonică poruncind să nu se săvârșească decât o singură Euharistie în aceeași zi și pe același altar. (Astăzi se derogă "inteligent "de la această restricție adăugându-se încă un altar sau angajându-se un alt slujitor în aceeași biserică și în aceeași zi). Dispoziția avea drept scop să garanteze participarea *tuturor credincioșilor din același loc* la o singură comunitate euharistică. Lăsăm de o parte cealaltă obișnuință recentă, de a celebra Euharistia numai pentru anumite categorii de credincioși: sociale (studenți, savanți etc.), naturale (copii etc.) sau religioase (membrii unor organizații). Asistăm la instaurarea ereziei în plină Ortodoxie, la negarea catolicității comunității euharistice.

[51] Toate tainele erau odinioară legate de Euharistie. A se vedea P. TREMBELAS, "Sfânta Euharistie în relație cu celelalte taine..." în *Eucharistérion*, Miscelaneu H. Alivisatos, 1958, pp. 467-472 (în greacă). Semnificația teologică a acestui fapt liturgic este capitală. Ar fi greșit, de exemplu, să considerăm cununia ca simplă confirmare și binecuvântare a unui act biologic. Legată de Euharistie, această depășire eshatologică a ipostasului biologic este, de asemenea, sugerată prin "încoronarea"

Tocmai caracterul eshatologic al Euharistiei ne ajută să descriem relația dintre ipostasul eclesial și ipostasul biologic. Euharistia nu este numai o adunare "în același loc" (επι το αυτο), adică realizare și manifestare istorică a existenței eshatologice a omului; ea este în același timp *mișcare*, drum către această realizare. Adunarea și mișcarea sunt cele două caracteristici fundamentale ale Euharistiei, deși în învățătura dogmatică modernă, chiar și în cea ortodoxă, ele s-au atrofiat, din nefericire. Cu toate acestea, ele rămân mereu stâlpii teologiei euharistice a Părinților[52]. De fapt, ele sunt cele care fac o *Liturghie*. Această cale liturgică și dinamică a Euharistiei, această orientare eshatologică, demonstrează că, în calitatea sa euharistică, ipostasul eclesial nu este din *lumea aceasta*; el nu aparține pur și simplu istoriei ci, mai mult, depășirii sale eshatologice.

Ipostasul eclesial revelează omul ca persoană înrădăcinată în viitor și inspirată de viitorul din care își trage substanța. *Adevărul și ontologia persoanei aparțin viitorului: ele sunt chipuri ale viitorului*[53]. Ce înseamnă exact pentru existența umană acest υποστασις, descris la Evrei 11, 1 ca "încredințare a celor nădăj-duite și dovedire a lucrurilor nevăzute"? Nu ne readuce oare această situație la starea tragică a persoanei? Cu siguranță, trăsătura eshatologică a ipostasului eclesial implică o formă de dialectică: aceea dintre "deja" și "nu încă", prezentă,

mirilor. Însă din clipa în care ceremonia este despărțită de Euharistie, această semnificație a ritului se pierde.

[52] În *Mistagogia* Sfântului Maxim, dumnezeiasca Euharistie este cunoscută ca mișcare, ca drum spre "împlinire" (περας). Această dimensiune a Euharistiei se găsește micșorată în interpretările Liturghiei spre sfârșitul epocii bizantine; în fine, în manualele dogmatice moderne, ea dispare cu desăvârșire.

[53] Sf. Maxim rezumă filozofic autentica ontologie patristică (am putea spune și "biblică") identificând adevărul ființelor cu viitorul, cu "eshata"; "lucrurile Vechiului Testament sunt umbră, cele ale Noului Testament sunt chipuri și cele ale stării viitoare sunt adevăr". (*Sch. in eccl. hier.* 3, 3, 2, P.G. 4, 137 D).

dealtfel, în Euharistie[54]; ea face pe om, ca persoană, să simtă mereu că adevărata sa patrie nu este din lumea aceasta, lucru care se manifestă prin refuzul de a situa certitudinea, ipostasul persoanei, în interiorul acestei lumi, în bunurile și valorile acestei lumi[55]. Ipostasul eclesial, ca depășire a ipostasului biologic, își are izvorul "ființei" în "ființa" lui Dumnezeu și în ceea ce *va fi* ea însăși la sfârșit (în vremea eshatonului). Aceasta face ca ipostasul eclesial să fie *ascetic*[56]. Caracterul ascetic al ipostasului eclesial datorează unui refuz al lumii

[54] De exemplu, în Apocalipsa lui Ioan nimic nu este mai sigur decât prezența lui Hristos în Euharistie și totuși, strigătul "vino, Doamne Iisuse!" și afirmația "Eu vin curând" (22, 8-17) proiectează în așteptare pe Cel ce este deja prezent, sau mai degrabă Îl arată prezent tocmai ca Cel așteptat. Cf. *Didahia* 9 și 10.

[55] Înțelegem astfel mai bine de ce "lăcomia este rădăcina tuturor relelor" (I Tim. 6, 10) și de ce bogăția exclude din Împărăția lui Dumnezeu (Lc. 6, 24 etc.). Nu este vorba de o greșeală morală, ci de faptul de a situa ipostasul ființei, siguranța sa, în această lume, în substanță și nu în persoană. (Să fie o coincidență că termenul "ουσια" a sfârșit prin a însemna, deja foarte devreme, *proprietate, avere?* Vezi Lc. 15, 12; cf. EURIPIDE, *Her* 337, ARISTOFAN, *Eccles.* 29).

[56] Semnificația ascezei constă în faptul că, cu cât își întemeiază cineva mai puțin propriul ipostas pe natură, pe substanță, cu atât se "ipostaziază" mai mult ca persoană; astfel, asceza nu neagă "natura", ci o eliberează de necesitatea ontologică datorată ipostasului biologic, îi îngăduie *să fie* cu adevărat. Este evident că aceasta nu este de ajuns pentru depășirea ipostasului biologic: natura trebuie încă să se "ipostazieze" în comunitatea euharistică. Sisteme soteriologice necreștine pot, de asemenea, face caz de o asceză depășind ipostasul biologic. Singură Biserica, însă, poate furniza aspectul pozitiv al acestei depășiri, așa cum am descris-o mai sus, raportând-o la Euharistie. (Plasându-ne în perspectiva fenomenologiei isorice a religiilor, suntem datori să spunem următoarele: ar trebui să înțelegem, în sfârșit, că numai Euharistia luată în adevărata sa semnificație constituie diferența specifică a creștinismului). Fără dimensiunea ascetică, persoana este de neconceput. Însă spațiul manifestării finale a persoanei nu este mânăstirea, ci Euharistia.

sau al *naturii* biologice[57] a existenței, ci este refuzul ipostasului biologic. El admite *natura* biologică, dar vrea s-o "ipostazieze" după un mod nebiologic, pentru a-i permite *să fie cu adevărat*, pentru a-i conferi o veritabilă ontologie, adică viața veșnică. Din acest motiv am scris mai sus că erosul, ca și trupul, nu trebuie abandonate, ci "ipostaziate" după "modul de existență" al ipostasului eclesial. Caracterul ascetic al persoanei izvorăște din forma euharistică a ipostasului eclesial. El nu exprimă, totuși, adevărata persoană, decât dacă nu neagă erosul și trupul, ci le *"ipostaziază" eclesial.* Însemnătatea practică a acestui lucru este următoarea: erosul este o mișcare *ekstatică* a persoanei umane de a-și trage ipostasul din viitor, așa cum se produce aceasta în Euharistie (sau în Dumnezeu prin Euharistie, cum se manifestă aceasta în Treime). Erosul se eliberează atunci de orice necesitate ontologică și nu mai conduce la exclusivismul dictat de natură; devine o mișcare de iubire liberă, cu deschidere universală, care poate fi centrată pe o singură persoană recapitulând întreaga natură. El discerne totuși *ipostasul* grație căruia "tot și toate" (creația și creaturile) sunt iubite de această persoană și ipostaziate în raport cu ea[58]. Trupul, în ce-l privește, ca expresie *ipostatică* a persoanei umane, se eliberează de individualism și egocentrism și exprimă *comuniunea* prin excelență: Trup al lui Hristos, trup al Bisericii, trup al Euharistiei. Este dovedit astfel prin experiență că trupul nu este în sine un concept negativ și exclusiv, ci dimpotrivă, un concept de iubire și comuniune. Prin ipostasul care este al său, trupul transcende nu numai

[57] Doar λογος-ul și nu τροπος-ul naturii are nevoie să fie transformat: Sf. MAXIM, *Ambigua* 42 (P.G. 91, 1340 B, C; 1341 C).

[58] Cea mai importantă semnificație existențială a hrtistologiei patristice constă în posibilitatea pentru persoană de a iubi "totul si toate"(creația și creaturile) într-o singură persoană. Aceasta este propriu lui Dumnezeu: într-adevăr, Dumnezeu, ca *Tată*, "ipostaziind" și iubind un singur Fiu ("Unul-Născut"), poate iubi și "ipostazia", în Persoana Fiului, întreaga creație.

individualismul și separarea de alte ființe, ci chiar propria sa dezintegrare, adică moartea. Ca trup de comuniune, el este izbăvit de legile naturii sale biologice, deci de individualism și de exclusivism; de ce n-ar fi izbăvit el în cele din urmă, și de moarte, care nu este decât cealaltă față a monedei? Existența eclesială a omului, faptul că el este "ipostaziat" după modul euharistic constituie astfel o garanție, o "arvună" a biruinței finale a omului asupra morții. Și aceasta va fi biruința persoanei, nu cea a naturii; va fi, altfel spus, biruința omului, nu în autosuficiența sa, ci în unirea sa ipostatică cu Dumnezeu și, în definitiv, izbânda lui Hristos, Care este Omul hristologiei patristice. Exact în acest punct diferă ipostasul euharistic de persoana tragică a umanismului: trăind intens și absolut starea tragică a ipostasului său biologic - de unde asceza sa[59] - ea nu-și trage izvorul "ființei" din ceea ce este acum, ci își avântă ontologic rădăcinile în viitor, a cărui garanție și "arvună" este învierea lui Hristos. De fiecare dată când gustă în Euharistie experiența acestui ipostas, omul este confirmat în certitudinea că, în cele din urmă, persoana "ipostaziată" prin iubirea eliberată de necesitatea și exclusivismul biologic, nu va muri. Atunci când comuniunea euharistică păstrează vie memoria celor care ne sunt dragi - morți sau vii - ea nu întreține o amintire psihologică. Ea procedează la un act ontologic, afirmând că în definitiv persoana va transcende natura, așa cum a făcut inițial Dumnezeu creatorul. Credința în creația "ex-nihilo" - credință biblică - întâlnește astfel credința în ontologie - credință elenistă - pentru a oferi existenței și gândirii umane binele cel mai scump și prețios: conceptul de persoană. Iată ce datorează lumea teologiei patristice grecești.

---

[59] Acestei asceze se datorează similitudinile de principiu între concepțiile despre om ale Părinților "neptici" și cele ale existențialismului contemporan. Dar Părinții "neptici" nu epuizează conceptul de persoană în realitatea existenței biologice: ei cunosc, de asemenea, și depășirea sa eshatologică.

2. ADEVĂR ȘI COMUNIUNE*

Fundamente patristice și implicații existențiale ale eclesiologiei euharistice

I. Introducere

Hristologia este singurul punct de plecare pentru o înțelegere creștină a adevărului. Afirmația răspicată a lui Hristos că este Adevărul (Ioan 14, 6) constituie o premisă fundamentală a teologiei creștine. În acest punct, Orientul și Occidentul au fost totdeauna de acord. Ar fi inutil să ne referim la exemple concrete din istoria gândirii creștine pentru a demonstra această premisă comună tuturor tradițiilor creștine.

Totuși, nu este nicidecum simplu să interpretăm premisa în discuție. Cum trebuie să înțelegem că Hristos este adevărul? "Ce este Adevărul?" (Ioan 18, 38). Hristos a lăsat fără răspuns întrebarea lui Ponțiu Pilat, căreia, de-a lungul timpului, nici Biserica nu i-a răspuns de-o manieră unanimă. Problemele pe care le avem astăzi în privința Adevărului par să derive direct din aceste accepțiuni diferite ale Adevărului în decursul istoriei Bisericii.

Diferențierile fundamentale care s-au produs în legătură cu acest subiect par să urce până la momentul întâlnirii Bisericii primare cu gândirea greacă. Deși suntem datori să păstrăm mereu viu în minte faptul că în Biblie gândirea elenistă este foarte adesea amestecată cu ceea ce numim de obicei gândirea semitică sau mentalitatea ebraică, trebuie totuși să fim atenți la existența unei forme particulare de gândire, pe care am putea-o numi "elenistă" și care tinde să-și afirme propriile

---

* Studiu publicat în revista *Irénikon* 4 (1977) și revăzut de autor.

caracteristici în întâlnirea cu Evanghelia. Aceasta înseamnă că ar fi eronat să deducem cu prea mare ușurință, cum au făcut adesea unii savanți, că gândirea biblică, cu precădere în forma sa nou-testamentară, s-ar identifica cu ceea ce am putea numi forme de gândire "ebraice" sau "iudaice". Când Sfântul Pavel Îl prezintă pe Hristos drept conținutul predicii sale, el se opune mentalității grecești și celei ebraice în același timp: kerygma creștină nu poate fi confundată nici cu "înțelepciunea" grecilor, nici cu preocuparea evreilor pentru "semne".

Opoziția între conținutul hristologic al kerygmei, pe de o parte, și mentalitatea "ebraică" și "elenistă" deopotrivă, pe de altă parte, se leagă direct de problema Adevărului. Se consideră în general că principala caracteristică a gândirii ebraice, prin care aceasta se opune celei a grecilor, rezidă în interesul evreilor pentru istorie. "Semnele" căutate de ei sunt, după Sfântul Pavel, manifestări ale prezenței lui Dumnezeu și ale lucrării Sale în istorie. Prin aceste "semne", Adevărul este verificat istoric, ca fidelitate a lui Dumnezeu față de Poporul Său. Când în Vechiul Testament este mărturisit *'emeth* (adevărul) lui Dumnezeu, rezultă că, Cuvântul lui Dumnezeu este puternic, sigur și îndestulător[1]. Adevărul devine astfel identic cu "jurământul" lui Dumnezeu, de care El nu S-a lepădat[2] și care oferă, din acest motiv, siguranță[3]. Toate acestea se desfășoară în câmpul istoriei, care este creată prin făgăduința lui Dumnezeu către Poporul Său. În consecință, răspunsul Poporului constituie el însuși o parte a definiției Adevărului. Credinciosia față de Dumnezeu, împlinirea voii sau legii Sale, este același lucru cu "a împlini adevărul"[4]. Conform acestei maniere de a înțelege Adevărul, făgăduința lui Dumnezeu este cea care poate fi considerată Adevărul ultim, iar această făgăduință coincide

[1] De ex. II Sam. 7, 28; Ps. 118, 160. Cf. Deut. 7, 9; Is. 49, 7 etc.
[2] Ps. 131, 11.
[3] Ps.40, 12; 61, 8 etc.
[4] III Regi 2, 4; 3, 6; IV Regi 20, 3; Is. 38, 3; Ps. 84, 11 etc.

cu sfârșitul sau împlinirea istoriei. Este, în definitiv, un adevăr eshatologic, care orientează spiritul uman spre viitor.

Spiritul grec, în ce-l privește, caută Adevărul de-o manieră care transcende istoria. Avându-și punctul de plecare în observarea lumii, gândirea greacă a pus problema Ființei într-un mod care o leagă organic și indisolubil de spiritul care observă și percepe. Încă din epoca presocraticilor, gândirea greacă se sprijină pe legătura fundamentală dintre *ființă* (ειναι) și *inteligență* (νοειν)[5]. În ciuda dezvoltărilor ulterioare și a varietăților de nuanță care îi marchează istoria[6], gândirea greacă n-a abandonat niciodată unitatea existentă între lumea inteligibilă (νοητα), spiritul gânditor (νους) și ființă (ειναι)[7]. Mulțumită unității acestor trei elemente, spiritul grec a ajuns la un extraordinar sens al κοσμος-ului, termen care semnifică armonia și frumusețea. Tocmai în această unitate se găsea Adevărul. În esență, el era identic cu virtutea (αρετη) și frumusețea (το καλον)[8]. Este motivul pentru care Adevărul era pentru greci în primul rând o problemă cosmologică. Ca urmare a acestui mod de gândire, locul *istoriei* a devenit problematic în ontologia greacă. Evenimentele istorice trebuiau fie explicate

[5] De ex. PARMENIDE, *Fragmente* 5 d, 7: "Gândirea și fința sunt unul și același lucru. Gândirea și cea pentru care există gândirea sunt același lucru". Cf. PLATON, *Parmenide* 128 b. Cf. CLEMENT, *Stromata* VI.
[6] Asupra acestor nuanțe privind relația dintre ειναι și λογος, a se vedea observațiile lui M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 1953, în special p. 88 ss.
[7] Găsim acest lucru atât în istoria târzie a gândirii grecești, cât și în epoca neoplatonismului. A se vedea, de ex., PLOTIN, *Enneade* V, 1, 8 etc. Cf. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, 1966 (1971), p. 79 ss. Despre faptul că avem aici o reminiscență a monismului originar al gândirii grecești vezi C.J. DE VOGEL, *Philosophia* I. *Studies in Greek Philosophy* (Philosophical Texts and Studies, 19), I, 1970, pp., 397-416.
[8] Noțiunea de "Bine" pare a fi, de asemenea, identică cu Adevărul, λογος-ul fiind cel care creează această identitate așa încât αρετη și γνωσις să devină același lucru (de ex. în întreg *Menon* și în *Republica*).

printr-un λογος oarecare, adică atribuite unei anumite raţiuni, care să dea seamă pentru ele[9], fie să li se caute justificări, ceea ce însemna îndepărtarea lor ca nesemnificative în raport cu fiinţa[10]. A explica raţional istoria şi a-i căuta justificări reprezintă două demersuri nu atât de îndepărtate unul de celălalt pe cât ar putea părea la prima vedere. Neoplatonismul care justifică istoria şi materia era la fel de grec în mentalitate ca şi marii istorici şi artişti ai epocii clasice. Şi unii şi alţii împărtăşeau aceeaşi presupunere ontologică, anume că fiinţa constituie o *unitate*, un *cerc închis* format de λογος sau νους.. Istoria şi materia trebuia fie să se conformeze acestei unităţi, fie să eşueze împreună de la fiinţă. Istoria, ca domeniu al *libertăţii* unde persoana - divină sau umană - apare deseori acţionând de-o manieră "iraţională" şi arbitrară, contrazicând astfel unitatea ontologică etanşă pe care o creează conjuncţia dintre fiinţă şi λογος, nu putea fi calea care să permită apropierea de Adevăr[11]. Această ontologie închisă sau monismul spiritului grec constituie în opinia noastră punctul cu adevărat crucial în care se găsea lupta între gândirea greacă şi gândirea biblică în epoca Părinţilor greci. Această problemă, alături de cea a istoriei şi a materiei care îi este inseparabil legată, ilustrează provocarea pe care a lansat-o gândirea greacă, în privinţa Adevărului, Bibliei, nu numai în epoca Părinţilor greci, ci şi

[9] Istoriografia clasică greacă folosea această metodă.Vezi N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, 1944. p.457 ss.

[10] Gândirea neoplatonică traduce această atitudine. După spusele biografului său Porfiriu, Plotin se ruşina de trupul său şi refuza să vorbească de strămoşii săi sau să pozeze pentru un sculptor ori un pictor (PORFIRIU, *Vita Plot.* I).

[11] Merită să notăm că, oricare ar fi perspectiva istorică întâlnită în platonismul de mijloc, ea arată că adevărul originar suferă o privaţiune şi o cădere traversând istoria. Să cităm ca exemplu gândirea lui Cels, în C. ANDERSEN, Logos *und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, 1955, p. 146 ss. La fel, despre gândirea lui Nemesiu, vezi J.H.WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus...*1962, p. XLII ss.

în evul mediu şi în vremurile moderne, inclusiv în epoca noastră. Putem prezenta problema astfel:

a) Cum poate păstra un creştin unitatea Adevărului în sens ontologic atunci când vorbeşte de două fiinţe *diferite*, Dumnezeu şi lumea? Nu introduce această diferenţă două moduri de a fi şi, astfel, în definitiv, absurditatea a două moduri ontologice ale Adevărului?

b) Cum poate susţine un creştin ideea că Adevărul lucrează în istorie şi în creaţie, de vreme ce caracterul ultim al Adevărului şi unicitatea sa ar părea ireconciliabile cu schimbarea şi declinul ale căror subiecte sunt istoria şi creaţia?

Maniera în care Noul Testament înţelege Adevărul cu caracterul său hristologic pare să contrazică deodată cele două noţiuni, ebraică şi greacă, ale Adevărului, aşa cum le-am prezentat aici. Referindu-se la Hristos ca la Alfa şi Omega istoriei, Noul Testament a transformat în mod radical istoricismul liniar ebraic, de vreme ce, într-un anume fel, sfârşitul istoriei în Hristos, devine *deja* prezent aici şi acum. Tot astfel, afirmând că Hristos, adică o fiinţă istorică, este Adevărul, Noul Testament provoacă gândirea greacă, din moment ce omul este chemat să găsească semnificaţia fiinţei în fluxul istoriei şi prin intermediul ei, prin schimbările şi ambiguităţile ei, lucru pe care gândirea greacă nu-l poate accepta. Dacă vrem, deci, să fim fideli caracterului hristologic al Adevărului, trebuie să afirmăm istoricitatea acestui Adevăr şi nu să-l dispreţuim datorită "semnificaţiei" pe care o are istoria[12]. În această privinţă, reacţiile moderne contra unor asemenea abordări "demitologizante" ale Noului Testament sunt pe deplin îndreptăţite[13]. Trebuie totuşi să spunem că,

[12] Cum am putea spune astăzi, de exemplu, în ceea ce priveşte abordarea Noului Testament de către şcoala lui R. Bultmann.

[13] De ex., W. PANNENBERG, *Grundzuge der Christologie*, 1964, p. 97; şi Die *Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches*

dacă prin această "istoricitate" a Adevărului înțelegem istoricismul liniar iudeu, pentru care viitorul constituie o realitate ce urmează să vină, ca și cum n-ar fi ajuns deja în istorie, atunci ne separăm radical de concepția pe care o are despre Adevăr Noul Testament. De aceea, problema pe care a ridicat-o dintru început în fața Bisericii caracterul hristologic al Adevărului poate fi rezumată în următoarea întrebare: Cum putem noi susține în același timp natura istorică a Adevărului și prezența Adevărului ultim *hic et nunc*? Cu alte cuvinte, *cum poate fi considerat simultan Adevărul sub unghiul semnificației permanente a ființei (preocupare a grecilor*[14]*, sub cel al cursului ultim al istoriei (preocupare a evreilor), și sub cel al lui Hristos istoric (pretenție a creștinilor) - și toate acestea păstrând "alteritatea" ființei lui Dumnezeu în raport cu creația?*

Țelul acestui studiu este de a încerca să dea un răspuns întrebării de mai sus, cu ajutorul gândirii patristice grecești. Credem că atât întrebarea, cât și răspunsul elaborate de Părinții greci sunt pline de semnificații pentru noi astăzi. Credem, de asemenea, că noțiunea de "Comuniune" a fost instrumentul decisiv în mâinile Părinților greci pentru a le permite să răspundă acestei întrebări, și că ea continuă să fie astăzi cheia propriului nostru răspuns la această problemă. De aceea începem prin a încerca să înțelegem eforturile Părinților greci, eșecurile

---

Problem der frühchristlichen Theologie în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70-1959, pp. 1-45.

[14] Asocierea Adevărului cu "natura" ființei (φυσις) în tradiția creștină provine din concepția greacă despre Adevăr. Cf. T.F.TORRANCE, *Truth and Authority: Theses on Truth, în The Irish Theological Quaterly* 39 (1972), p.222. Aceasta îndeosebi prin intermediul lui Aristotel, a cărui metafizică "nu este sfâșiată între ontologie și teologie, cum se afirmă încă adesea, urmând lui Jaeger, ci găsește în ousiologie centrul său de gravitație", substanța fiind pentru Aristotel fundamentul oricărei ontologii: H. BARREAU, *Aristote et l'analyse du savoir* (Philosophes de tous les temps, 81), I, 1972, p. 113. Problema astfel creată și felul în care au surmontat-o Părinții greci vor fi discutate în secțiunea III, 3, § 3, din acest capitol.

și succesele lor pentru a ajunge la o înțelegere a Adevărului care să aibă sens pentru o persoană de mentalitate greacă, fără a trăda și deforma mesajul Bibliei. Plecând de aici, vom aplica apoi acest mod de a înțelege Adevărul la căutările esențiale ale credinței creștine, adică la relația între Adevăr și mântuire. În cele din urmă, vom încerca să vedem ce importanță au toate acestea pentru eclesiologie, în impli-cațiile ei atât teoretice cât și practice pentru structura și slujirea Bisericii.

II. Adevăr, ființă și istorie

Sinteza patristică greacă

1. Perspectiva logosului

Una dintre cele mai dramatice încercări de conciliere a noțiunii grecești de Adevăr cu revendicarea creștină potrivit căreia Hristos este Adevărul a fost cea făcută în primele trei secole cu ajutorul ideii de *logos*. Încercarea pare a-i fi avut ca inițiatori pe Apologeții greci, în particular pe Sfântul Iustin, dar și-a găsit cei mai îndrăzneți reprezentanți în teologii alexandrini: Clement și mai ales Origen.

Cum se știe, conceptul de logos a devenit în mâinile lui Filon un instrument pentru a armoniza cosmologia greacă cu Vechiul Testament (Gen. I: lumea a fost creată prin logosul lui Dumnezeu). Aplicând această idee la Hristos pe baza prologului celei de-a patra Evanghelii, Iustin stabilea fundamentul pe care să se sprijine pentru a comunica grecilor afirmația că Hristos este Adevărul. Dar, deși a oferit posibilitatea de a converti gândirea greacă la creștinism - posibilitate pentru care toți creștinii sunt datori Apologeților - acest demers era totuși plin de pericole pentru Evanghelia creștină. Lucru evident dacă avem în vedere problema Adevărului.

Afirmând că Hristos este Adevărul tocmai pentru că El

este Logosul în care și prin care lumea a fost făcută și ființa își găsește fundamentul și semnificația, Iustin a dezvoltat o noțiune a Adevărului similară, dacă nu chiar identică, celei a platonismului. Dumnezeu, ca Adevăr ultim, este înțeles ca "Cel ce este totdeauna Același în Sine Însuși și față de toate lucrurile"[15], și care este cunoscut "numai cu mintea"[16]. Adevărul este înțeles astfel și în sensul platonic de obicei fix care stabilește legătura sa cu lumea în și prin spirit. Acest spirit (νους) a fost dat, după Iustin, tocmai "pentru a vedea (καθοραν) însăși ființa care este cauza tuturor ființelor inteligente (νοητων)[17]".

Punctul semnificativ în acest mod de a aborda Adevărul este că, pentru Iustin, posibilitatea de a cunoaște pe Dumnezeu-Adevărul se datorează relației cu caracter ontologic - συγγενεια - dintre Dumnezeu și suflet sau νους[18]. Într-o manieră tipic platonică, Iustin evită să atribuie greșeala sau ψσευδος altei cauze decât prezenței lucrurilor sensibile și în special a trupului. Νους este dat în aceeași măsură tuturor oamenilor și afinitatea (συγγενεια) între Dumnezeu-Adevărul și om este permanentă. Ajunge ca omul să se elibereze de influențele trupului pentru a vedea Adevărul[19].

Din cauza celor de mai sus este evident că nu numai dualismul între sensibil și inteligibil, ci și - mai important - legătura de necesitate ontologică între Dumnezeu și lume

---

[15] IUSTIN, *Dial.* 3, 5; "το κατα αυτα και ωσαυτως αει εχον".Cf. PLATON, Republica 6, 484 b: "του αει κατα ωσαυτως εχοντος". Cuvântul το ον în loc de θεον, pe care îl preferă unii, nu schimbă esențial referitor la ceea ce vrem să arătăm aici.

[16] Ibid. 3, 7 "το θειον...μονον νω καταληπτον". De comparat cu ideea Părinților greci de "incomprehensibilitate" (ακαταληπτον).

[17] Ibid 4, 1

[18] Ibid. 4, 2.

[19] Ibid. 4, 3.

sunt subsecvente modului în care Iustin înțelege Adevărul[20]. Permanenta συγγενεια între Dumnezeu și om prin mijlocirea *νους*-ului duce la înțelegerea noțiunii de logos, pe care Iustin o folosește într-un sens hristologic, ca legătură între Dumnezeu și lume, între Adevăr și spirit. Hristos, în calitate de Logos al lui Dumnezeu, devine tocmai legătura între Adevăr și spirit, iar adevărul filozofiei nu este nimic altceva decât o parte a acestui Logos[21].

Transpare aici pericolul ontologiei moniste, care însă în epoca lui Iustin nu era atât de evident încât să constituie o problemă pentru Biserică. Motivul este probabil acela că Iustin nu și-a elaborat teologia pe baza acestui monism, nici n-a revendicat un loc oficial pentru filozofie în viața Bisericii. Clement al Alexandriei a fost cel ce a introdus oficial filozofia în Biserică[22] iar Origen cel care a încercat să elaboreze un sistem teologic plecând de la filozofia greacă. Aplicarea conceptului de "logos" în acest context a dus la criza aria-

---

[20] Trebuie să subliniem aceasta împotriva tentativelor de disociere a lui Iustin de platonism. Vezi, de ex., J.N.HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, 1966. Cum spune H. CHADWICK, Early Christian Thought and the Classical Tradition*, 1966, p. 12: "Pentru un platonic, a accepta creștinismul, cum a făcut Iustin, nu este un demers revoluționar care să implice respingerea radicală a concepției sale anterioare despre lume".

[21] De unde ideea lui Iustin de λογος σπερματικος (*Apol.* I, 44, 10). El consideră că filozofii nu se despart de Adevăr decât dacă se contrazic unii pe alții (*ibid.*). Distincția între λογος σπερματικος și σπερματα făcută de R. HOLTE (*Logos spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies* în: *Studia theologica* 12/1958, p. 170 ss.) și care l-a condus pe H. DANIELOU (*Message evangelique et culture hellenistique*, 1961, p. 45) la un fel de deplatonizare a lui Iustin, trebuie văzută în cadrul acelei συγγενεια spirit și Dumnezeu la care pare să adere Iustin. Fie că Logosul cultivă sământa Adevărului, fie că semințele fac parte din *logosul* uman, fapt este că numai această συγγενεια fundamentală face posibilă opera lui Hristos întrupat.

[22] Cf. G. KRETSCHMAR, *Le développement de la doctrine du Saint Esprit du Nouveau Testament a Nicée*, în *Verbum Caro* 22 (1968), p. 20.

nismului, care a constrâns Biserica să revizuiască radical conceptul în cauză.

Maniera în care Clement înțelege Adevărul se dezvoltă pe linia pe care tocmai am menționat-o referitor la Iustin[23]. Influența gândirii grecești asupra modului în care Clement concepe Adevărul poate fi relevată în maniera sa de a considera ideea de Dumnezeu-Adevăr ca natură a ființei. Acest fel de a privi trebuia să aibă o importanță decisivă pentru teologia posterioară, atât în Orient, cum vom vedea[24], cât și în Occident. În fragmentele lui Clement, pe care ni le-au păstrat operele Sfântului Maxim Mărturisitorul, "natură" este echivalent cu "adevărul lucrurilor"[25]. Concepția despre Adevăr ca "natură" îl face pe Clement să înțeleagă natura lui Dumnezeu ca "duh" (bazându-se pe Ioan 4, 24)[26]. Prin urmare, "duhul" este definit ca "natură", ceea ce conduce la ideea dezvoltată de Origen, anume că duhul este "materialitatea" lui Dumnezeu[27]. Origen, spre deosebire de Clement, nu se voia filozof, ci om al Bisericii și al tradiției. Ca urmare, el va încerca să construiască un sistem pe baza Crezului, fără a nega ceva din ceea ce profesa Biserica, ci încercând să explice tradiția în mod filozofic. Dacă a reușit sau nu, păstrând în întregime perspectiva biblică asupra Adevărului, nu se poate decide decât după ce vom fi examinat două aspecte fundamentale

[23] Ideea că Adevărul există "parțial" (μερικως) în afară De Hristos (cf. n. 21) continuă să joace un rol fundamental și la Clement. Vezi J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 50 ss și 67 ss.
[24] Vezi infra, secțiunea II, § 3.
[25] MAXIM Mărturisitorul, *Op. th. et pol.* (P.G. 91, 254): "φυσις εστιν η των πραγματων αληθεια" Cf. supra, nota 14.
[26] Vezi *Fragm.* În ediția lui O. STAEHLIN, *Clemens Alexandrinus*, 1909, p. 220.
[27] ORIGEN, *De Princ.* I, 1, 4. Acesta este rezultatul influenței stoice (G. KRETSCHMAR, *op. cit.*, p. 23), care arată limpede dificultățile inerente abordării lui Dumnezeu pornind de la "natura" Sa. Vezi infra, secțiunea I, § 3-4.

ale învățăturii sale: creația și interpretarea Scripturii.

În ciuda învățăturii sale despre creația ex nihilo, Origen a legat atât de strâns noțiunea de Dumnezeu de cea de creație încât a ajuns să vorbească de creație eternă, argumentând că Dumnezeu n-ar fi veșnic atotputernic fără un obiect asupra căruia să-și exerseze puterea[28]. Dumnezeu devine veșnic creator și legătura dintre Logosul lui Dumnezeu și rațiunile (*logoi*) creației ajunge astfel să fie organică și indestructibilă, ca în noțiunea greacă de Adevăr[29]. Interpretarea Scripturilor implică, de asemenea, la Origen o noțiune esențial greacă a Adevărului. Deși Origen nu neagă realitatea sau istoricitatea evenimentelor biblice, ceea ce contează, în definitiv, în interpretarea Scripturii este semnificația acestor evenimente. Chiar Crucea lui Hristos este simbolul a ceva mai înalt și numai cei *simpliciores* se pot mulțumi cu simplul fapt al răstignirii[30]. Adevărul rezidă în semnificația lucrurilor și, o dată sesizată această semnificație, lucrurile care o poartă își pierd importanța[31]. Într-un fel destul de interesant, Origen ajunge să pună accentul pe eshatologie, deși aceasta nu este orientată spre consumarea istoriei, ci spre semnificația veșnică a evenimentelor.

Acest mod de a privi lucrurile are implicații foarte clare atunci când este vorba de înțelegerea revendicării lui Hristos de a fi Adevărul. Hristos este "Adevărul în sine"

[28] ORIGEN, *De Princ.* I, 4, 3.
[29] Despre influența stoică asupra lui Origen în acest domeniu, vezi J. DANIELOU, *Origene*, 1948, p. 258.
[30] *In Johannem* I, 9: A-L predica pe "Hristos și pe Hristos răstignit" constituie "evanghelia trupească" destinată poporului simplu, în vreme ce pentru cei "duhovnicești", evanghelia este cea a ființei Logosului aflat în Dumnezeu dintru început. Cf. G. FLOROVSKY, Origen, *Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, în: *Church History* 19 (1950) pp. 76-96, mai ales p. 88.
[31] Astfel, profeții Vechiului Testament au cunoscut Adevărul în aceeași măsură ca Apostolii înșiși: Vezi *In Jo*, I, 24. Cf. G. FLOROVSKY, *op.cit.*, p. 89.

(αυτοαληθεια)[32]; dar nu din pricina umanității sale: "Nimeni dintre noi nu este atât de naiv încât să creadă că esența Adevărului nu exista înainte de momentul manifestării sale în Hristos"[33]. Aceasta nu înseamnă că umanitatea lui Hristos trebuie respinsă, ci că ea se găsește față de Adevăr într-o relație de participare[34]. Punctul crucial care ne permite să judecăm poziția lui Origen față de acest subiect delicat este tocmai importanța pe care o are Hristos întrupat în istorie pentru Adevăr. Interpretând Ioan 1, 17 ("adevărul a venit - εγενετο - prin Iisus Hristos") și încercând să-l concilieze cu Ioan 14, 6 ("Eu sunt Adevărul"), Origen scrie: "Nimic nu se produce prin propria-i mijlocie. Dar trebuie luat ca însemnând că Adevărul-în-sine, adevărul esențial (ουστιωδης)..., prototipul adevărului care se găsește în sufletele spirituale, acest adevăr din care un fel de chip a fost imprimat în cei care gândesc conform lui *n-a fost produs prin mijlocirea lui Iisus Hristos, nici prin altă mijlocire, ci a fost realizat (εγενετο) de Dumnezeu*[35]."Origen pare să înțeleagă cuvântul "a venit" de la Ioan 1, 17 nu ca eveniment istoric, cum este Întruparea, ci în termeni cosmologici[36]: adevărul *a fost întipărit direct* de Dumnezeu - evident în actul de creație veșnică a lumii. Pentru acest motiv, Adevărul există ca natura însăși a ființei (ουσιωδως)[37]: "Orice om înțelept, *în măsura participării sale la*

[32] *In Jo*, VI, 6.
[33] *C. Cels*, VIII, 12.
[34] Despre noțiunea de participare și locul său în concepția pe care o are Origen asupra Adevărului, vezi H. CROUZEL, *Origene et la connaissance mystique*, 1961, p. 34.
[35] *In Jo*, VI, Praef. 8.
[36] Asupra fapului că proiectul lui Origen este esențial cosmologic, vezi E. VON.IVANKA, *Hellenisches und Christliches in fruhbyzantinischen Geistesleben*, 1948, cap. I.
[37] De remarcat cum noțiunea de "natură" reapare de îndată ce Adevărul e abordat din punct de vedere cosmologic. Cf. supra, n. 14, 25, 28.

înțelepciune, participă la Hristos, Care este înțelep-ciunea"[38]. Remarca, delicată dar fundamentală, ce trebuie făcută aici este că "înțelepciunea" nu depinde de evenimentul Hristos, ci că într-un sens Hristos participă la înțelepciune. Nu putem inversa afirmația "Hristos este Adevărul" și să spunem "Adevărul este Hristos", de vreme ce Hristos istoric pare a fi Adevărul tocmai din pricina participării Sale la Adevăr, fiind Logosul creației, și nu pentru că este Iisus din Nazaret.

Problema pe care Origen și întreg curentul teologiei Logosului o lasă fără răspuns este următoarea: cum poate Hristos Care a intrat în istorie să fie Adevărul? Dacă El este Adevărul în virtutea faptului că este simultan Logosul lui Dumnezeu și cel al creației, aceasta pare să arate că Întruparea nu realizează Adevărul de-o manieră fundamentală, ci că nu face altceva decât să reveleze un Adevăr preexistent. Noțiunea de revelație pare să se afle în centrul problemei, deoarece revelația unifică totdeauna ființa prin intermediul unei noțiuni sau semnificații singulare și comprehensibile care leagă creatul de raționalitatea necreată. Una dintre criticile pe care le poate face teologia modernă lui Origen este că dacă el l-a „subminat" pe Hristos „istoric", a făcut-o pentru că a fost preocupat înainte de toate de revelație[39]. Acest punct este esențial și critica deplin justificată, fiindcă pare să existe o contradicție intrinsecă între revelație și istorie[40], în aceea că prima tinde să ducă la o unificare a ființei pentru a-i surprinde semnificația, în vreme ce a doua înfățișează ființa sub forma fragmentărilor și antinomiilor. Dacă interesul pentru Adevăr ca revelație eclipsează interesul pentru Adevăr ca istorie,

[38] *In Jo*, I, 34.
[39] E. DE FAYE, *Origene, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, III, 1928, p. 230. Cf. H. KOCH, *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, 1932, p. 63.
[40] Aflăm o încercare semnificativă de surmontare a acestei contradicții în teologia modernă ala W. PANNENBERG. A se vedea în special lucrarea sa *Revelation as History*.

rezultă inevitabil că spiritul uman devine dumnezeul Adevărului și legătura decisivă între Adevăr și creație. Suntem astfel readuși la problema pusă în Introducere, aceea a sintezei dintre ideea de Adevăr ca ființă și ideea de Adevăr ca istorie. Din cele ce am văzut aici, constatăm că maniera în care Apologeții și Origen au abordat problema nu reușește să creeze această sinteză. Să trecem acum la alte curente ale gândirii patristice grecești, pentru a vedea cum a fost operată sinteza în discuție.

2. Perspectiva euharistică

Dacă interesul pentru cunoaștere și revelație, căutarea înțelesului ființei au condus pe teologii Logosului din primele trei veacuri la înțelegerea cosmologică a Adevărului, preocuparea episcopilor pentru viața și lupta comunităților lor i-au condus la noțiunea de Adevăr și printr-un demers cu totul diferit. Deja în scrierile Sfântului Ignatie al Antiohiei[41] este evident că noțiunea de Adevăr n-are nimic de-a face cu epistemologia - în sensul strict al termenului - fiind legată de ceea ce putem numi *viață*. În spiritul nostru de occidentali, format printr-o educație greacă, folosirea cuvântului "viață" implică noțiunea a ceea ce numim "practic" în opoziție cu "contemplativ" sau "teoretic", și astfel folosirea acestui cuvânt ne readuce automat la noțiunea vechi-testamentară de Adevăr ca *praxis*. Aceasta ne îndepărtează de problema ontologică a Adevărului și lipsește Evanghelia de orice contact real cu gândirea greacă. De ce, însă, ar trebui să fie viața opusă ființei? Nu cumva viața și ființa sunt identice?

Se pune din nou problema concepției grecești despre ființă, în special sub forma sa aristotelică, a pătruns în spiritul nostru occidental. Pentru Aristotel, viața este o calitate adăugată ființei, și nu ființa însăși. Adevărul ființei nu se află în viața

[41] IGNATIE, *Magnezieni* 1, 2; *Efeseni* 3, 2: 7, 2; *Smirneni* 4, 1 etc.

sa, ci o precede: o piatră fără viață poate pretinde verbul "a fi" pentru ea însăși la fel de mult ca un animal. Altceva este că animalul *are* viața iar piatra nu. În vreme ce pentru ființă folosim verbul a fi, pentru viață folosim verbul a avea: viața este posedată de ființă, așa cum dinamismul sau telos-ul este posedat de lucruri în general (en-tel-echeia)[42]. Tocmai pentru că viața este posedată și nu poate precede ființa, Adevărul, ca semnificație a ființei, se raportează în cele din urmă la ființa ca atare, și nu la viață. Or, dacă un spirit grec nu putea spune dintr-o răsuflare "ființă și viață", creștinul trebuia să le rostească pe amândouă deodată. Identificarea ființei cu viața afectează decisiv noțiunea de Adevăr. Se poate vedea acest lucru în curentul gândirii patristice grecești, care urcă până în veacul al doilea.

Am arătat deja că Ignatie al Antiohiei preferă să vorbească de adevăr în relație cu viața, fapt care nu este, în realitate decât continuarea definiției cunoașterii din cea de-a patra Evanghelie ca "viață veșnică" sau "adevărata viață" (Ioan 3, 15, 36; 14, 6; 17, 3 etc.)[43]. Dar dacă definiția ioaneică a cunoașterii se pretează la o înțelegere a Adevărului ca *praxis* în sensul Vechiului Testament - înțelegere pe care specialiștii tind s-o accepte prea repede, neglijând diferențele dintre gândirea Vechiului și cea a Noului Testament - îmbinarea

[42] ARISTOTEL, *De Anima* 402 a-b; 431 b; 434 b. Interpretarea dată aici lui Aristotel este influențată poate de maniera în care Occidentul l-a înțeles pe el și gândirea greacă în general...Să luăm ca exemplu "entelechia" în calitate de conținut al unei "naturi" statice și obiectivate, fiindcă acesta pare fi sensul occieental al termenului "natura" (cf. HEIDEGGER, *op.cit.*). Acest sens nu pare conciliabil cu viziunea dinamică și estetică a ființelor care caracterizează gândirea elenistă și care, în timpul transferului de terminologie în Occidentul latin, a fost înlocuită cu o viziune statică și obiectivă. Acest subiect este de proporții, iar aici nu facem decât să-l atingem în treacăt.

[43] Despre cunoașterea celei de-a patra Evanghelii de către Ignatie cf., între alții, C. MAURER, *Ignatie von Antiochien und das Johannesevangelium*, 1949.

ignatiană a cunoașterii și a vieții orientează mai clar spre o abordare ontologică a Adevărului. Această orientare trebuie percepută în interesul lui Ignatie pentru nemurire și nestricăciune. Viața, pentru Ignatie, nu înseamnă doar *praxis*, ci ființă veșnică, adică ființă care nu moare[44]. Avem aici prima identificare profundă a ființei cu viața.

Această temă reapare sub o formă mai elaborată în teologia Sfântului Irineu, la care interesul grec pentru ființă este mai evident, în vreme ce răspunsul care îi este dat rămâne în întregime biblic. Irineu se folosește, de asemenea, de noțiunea de nestricăciune[45]. El Îl vede pe Hristos nu ca Adevărul spiritului - lupta sa contra gnosticismului, mișcarea religioasă cea mai intelectuală a epocii, determină această abatere - ci al *nestricăciunii ființei*.Vedem aici o asimilare profundă a concepției grecești despre Adevăr ca "natură" a lucrurilor și a concepției ioaneice despre Adevăr ca viață. Hristos este Adevărul nu pentru că este un principiu epistemologic care explică universul, ci pentru că este viața, și mulțimea ființelor își găsesc semnificația în ființa nestricăcioasă întru Hristos[46] Care recapitulează (ανακεφαλαιωσις) în întregime creația și isτoria. Ființa este de neconceput în afara vieții, și de aceea natura ontologică a Adevărului rezidă în noțiunea de viață.

Această identificare a ființei cu viața este atât de decisivă pentru istoria teologiei creștine încât, în opinia noastră, numai pe această bază pot fi apreciate la deplina lor valoare marile reușite ale teologiei trinitare din veacul al patrulea. Iată de ce este important să cercetăm cauzele care explică acest fenomen. Ce a făcut posibilă la Părinții greci identificarea ființei cu viața? Nu putem răspunde la întrebare

[44] IGNATIE, *Efeseni*, 17, 1; 20, 2. Adevărul este identic cu "învățătura nestricăcioasă" (διδαχη αφθαρσιας): *Magn.* 6, 2.
[45] DE ex. IRINEU, *Adv. Haer*.III, 19, 1; IV, 38, 4.
[46] Ibid. IV, 36, 7.

încercând să plasăm ideile lui Ignatie și ae lui Irineu într-un curent intelectual, pentru simplul motiv că un astfel de curent nu există. Ceea ce pare să fundamenteze gândirea celor doi Părinți nu este o tradiție intelectuală, ci experiența, care le este comună, a Bisericii ca o comunitate, și în special comunitate euharistică. Rolul jucat de Euharistie în teologia lui Ignatie este atât de decisiv, încât ar fi fost surprinzător să nu fi influențat identificarea dintre ființă si viață. De fapt, noțiunea de nestricăciune este întâlnită în scrierile sale în relație cu Euharistia[47]. Aflăm la Irineu același caracter central al Euharistiei și nu există nici o îndoială că ea este cea care influențează concepția lui despre nestricăciune[48], cu conotațiile ei ontologice, așa cum reiese din relația pe care o stabilește Irineu între creație și Euharistie[49]. Cum poate o teologie a Euharistiei să conducă la identificarea ființei cu viața? Răspunsul se află în primul rând în rădăcinile biblice ale relației Euharistiei cu viața. A patra Evanghelie furnizează o bază suficientă pentru a stabili această relație. În al doilea rând, atât Ignatie cât și Irineu aveau de luptat pentru *realitatea* Euharistiei, unul combătând dochetismul[50], iar celălalt gnosticismul[51]. Dacă Euharistia nu este *cu adevărat* Hristos, în sensul istoric și material al cuvântului "adevărat", atunci Adevărul nu este ființă și viață în același timp, pentru că Euharistia dă viață și uneia și celeilalte. Astfel, Adevărul trebuia să devină istoric fără a înceta să fie ontologic.

[47] IGNATIE, *Efeseni*, 20, 2.
[48] Să notăm remarcabilul paralelism între înțelegerea Euharistiei ca "leac de nemurire, doctorie pentru a nu muri" la Ignatie (ibid.) și descrierea ei ca "antidotum vitae" la Irineu (*Adv. Haer*, III, 19, 1).
[49] IRINEU, *Adv. Haer*, IV, 18, 4-5; V, 2, 2; IV, 17, 5; IV, 18, 1; IV, 18, 4; Cf. A. W. ZIEGLER, *Das Brot von unseren Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irinäus*, în: *Pro mundi vita* (Festschrift zum eucharistichen Weltkongress 1960), 1960, pp. 21-43.
[50] IGNATIE, *Smirneni* 7, 1.
[51] IRINEU, *Adv. Haer*, IV, 20, 5.

Exista, în fine, şi aspectul comunitar al Euharistiei[52]. Viața Euharistiei este viața lui Dumnezeu Însuşi, dar nu viața în sensul dinamismului aristotelic care izvorăşte mecanic dinăuntrul ființei, ci viața de comuniune divină, aşa cum există ea în Treime şi cum este realizată de membrii comunității euharistice. Cunoaşterea şi comuniunea sunt identice[53].

Toate acestea duc în chip natural la dezvoltările teologice ale secolului al IV-lea. Trebuie însă să subliniem ca fără temelia experienței liturgice aşa cum au expus-o Ignatie şi Irineu, teologia trinitară a veacului IV rămâne problematică. De aceea trebuie să zăbovim puțin asupra acestui punct, înainte de a trece la secolul al IV-lea.

Identificarea ființei cu viața prin noțiunea de nemurire şi nestricăciune duce inevitabil la teologia trinitară. Dacă nestricăciunea nu este posibilă decât în şi prin comuniunea cu însăşi viața lui Dumnezeu, creația sau ființa nu pot exista sau trăi decât în măsura în care izvorul ființei, Dumnezeu, este El Însuşi viață şi comuniune. Experiența euharistică implică faptul că viața nu este dată şi realizată decât în evenimentul comuniunii[54], şi din acest moment creația şi ființa în general nu se pot întemeia decât pe Dumnezeul Cel viu al comuniunii.

[52] Pentru o discuție detaliată asupra izvoarelor privitoare la acest aspect al problemei, vezi J. ZIZIOULAS, *Unitatea Bisericii în Euharistie şi în Episcop în primele trei secole*, 1965, mai ales pp. 87-148.

[53] IRINEU, *Adv. Haer*, IV, 20, 5.

[54] Acest lucru trebuie subliniat în legătură cu Ignatie şi Irineu. Şi unul şi celălalt au fost prezentați, de exegeți în special, ca a fi introdus noțiuni mai mult sau mai puțin păgâne în Euharistie. Aşa ar fi, de exemplu, cazul cu celebra expresie a lui Ignatie "leac de nemurire". Studiul atent al gândirii lui Ignatie în ansamblul său arată totuşi că pentru el Euharistia este φαρμακον αφανασιας (leac de nemurire) nu pentru că ar poseda în "natura" sa un potențial sau o posibilitate de viață, în sensul sugerat de noțiunea greacă φυσις. Ceea ce defineşte Euharistia la Ignatie este mai ales evenimentul comuniunii exprimat prin adunarea comunității în jurul episcopului. "Nemurirea" Euharistiei trebuie căutată în acest eveniment de comuniune, şi nu în "natura" Euharistiei ca atare.

Astfel, actul divin care săvârşeşte creața implică simultan pentru Irineu pe Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt[55].

Pare că Irineu se opreşte aici. El nu se ocupă decât de ființa creată şi situează în Treime realitatea existenței. Dar ce se întâmplă cu ființa necreată? Nu se poate spune, oare, că în ultimă instanță - adică în referirea noastră la Dumnezeu ca ființă - ființa precede viața şi viața izvorăşte din ființă? N-ar fi posibil, cu alte cuvinte, să postulăm o natură divină (φυσις sau ουσια) ca ultim Adevăr ontologic, de care viața şi comuniunea să depindă sub forma Treimii? Răspunsul la această întrebare este dat de Părinții greci în încercarea istorică de a duce identitatea ființei şi a vieții cu comuniunea până în piscul suprem al ființei, Dumnezeu Însuşi. Este ceea ce s-a petrecut în secolul al IV-lea.

3. Perspectiva trinitară

Criza arianismului a pus în lumină faptul că origenismul şi abordarea cosmologică a Adevărului trebuiau radical revizuite. Pentru a reuşi, mijlocul nu putea fi decât reconsiderarea doctrinei despre logos, iar arianismul oferă ocazia potrivită. Putea servi învățătura despre logos într-un discurs asupra ființei ultime, Adevărul grecilor? Preț de o clipă, Biserica se găsi în incertitudine, dar răspunsul veni de la marele teolog alexandrin, Sfântul Atanasie. Răspunsul său, care a constituit baza teologică a definiției de la Niceea, era pozitiv, însă cu o condiție esențială: doctrina despre Logos nu putea fi menținută decât dacă el devenea identic cu Fiul din Treime.

Poziția lui Atanasie, care se dovedi de-o importanță decisivă în lupta Bisericii contra arianismului, era o consecință directă a ontologiei comuniunii pregătită de curentul teologiei euharistice care, de la Ignatie, prin Irineu, ajunge la Atanasie. Că Atanasie aparține teologic mai degrabă acestui curent

[55] Ibid., V, 28, 4. Cf. IV, *Praef.*, 4.

decât tradiției catehetice a Alexandriei reiese cu evidență dintr-un studiu de ansamblu al teologiei sale. Va fi de ajuns aici, pentru ceea ce ne-am propus, să cercetăm maniera în care se folosește de gândirea ontologică în lupta sa contra arianismului. Este interesant de notat în ce măsură reflexia sa se datorează gândirii ontologice a lui Ignatie și a lui Irineu, așa cum am încercat s-o prezentăm în acest studiu.

În lupta sa contra arianismului, Atanasie a dezvoltat o ontologie ale cărei caracteristici sunt următoarele:

În primul rând, el a făcut o distincție netă între substanță, pe care o privea ca realitate ultimă, și voință[56], atribuind astfel ființei caracterul ultim de care s-a bucurat întotdeauna în gândirea greacă. Această distincție era necesară pentru a arăta că ființa Fiului, în relația Sa cu Dumnezeu, nu era de același tip cu ființa lumii: ființa Fiului aparține substanței lui Dumnezeu, pe când ființa lumii aparține voinței lui Dumnezeu. Distincția era necesară pentru a argumenta contra arienilor, dar importanța sa depășește oportunitatea momentului. Semnificația sa mai largă rezidă în faptul că prin această distincție între substanță și voință, Atanasie era în măsură să sfărâme în bucăți ontologia închisă a grecilor, care lega pe Dumnezeu și lumea printr-o συγγενεια ontologică. El evita astfel cursa în care căzuseră Iustin și Origen, fără să abandoneze însă gândirea ontologică, ci dimpotrivă, ridicându-o la acel caracter ultim cerut de propria sa natură[57]. A fi nu este același lucru cu a vrea și deci cu a acționa. Această afirmație, aparent greacă și nu ebraică, se arăta a fi mijlocul de a proteja rădăcinile biblice ale Evangheliei contra pericolelor

[56] *Contra Ar.* I, 33; II, 2 etc. Cf. G. FLOROVSKY, *The concept of Creation in Saint Athanasius*, în *Studia Patristica* IV (ed. De F.L.CROSS) 1962, pp. 36-57. În legătură cu terminologia ontologică a Sfântului Atanasie, a se vedea, între altele, studiul lui R. BERNARD, *L'image de Dieu d'apres Saint Athanase*, 1952, p. 29 ss.

[57] *Contra Ar.* II, 2: "υπεραναβεβηκε δε τις βουλησεως το πεφυκεναι".

ontologiei grecești. Într-un ultim sens, ființa lui Dumnezeu rămânea liberă față de lume, așa încât spiritul grec putea s-o identifice ca ființă fără s-o lege neapărat de lume printr-o necesitate ontologică.

Dar aceasta nu era totul. Raportând ființa Fiului la însăși substanța divină, Atanasie transforma chiar și noțiunea de substanță în sine. Și în acest punct despărțirea sa de curentul cosmologic al lui Iustin și Origen apare a fi, de fapt, adoptarea curentului euharistic al lui Ignatie și Irineu. Afirmația că Fiul aparține substanței lui Dumnezeu înseamnă că substanța posedă aproape prin definiție un caracter relațional. "A existat Dumnezeu vreodată fără ceea ce Îi aparține? "[58]. Întrebarea este de o importanță ontologică extremă. Cuvântul "vreodată" din această frază nu este temporal, desigur, ci logic sau mai curând ontologic. Nu se referă la un timp în Dumnezeu, ci la natura ființei Sale, la ființa Sa ca ființă (qua). Dacă ființa lui Dumnezeu este relațională prin natură și dacă o putem numi prin cuvântul "substanță", nu trebuie oare atunci să concluzionăm aproape inevitabil că, dat fiind caracterul ultim al ființei lui Dumnezeu pentru întreaga ontologie, substanța, ca cea care arată caracterul ultim al ființei, nu poate fi concepută altfel decât ca o comuniune[59]? Dacă este

[58] Ibid., I, 20.

[59] Între altele, pasajele următoare sprijină în mod remarcabil interpretarea lui Atanasie pe care o prezentăm aici: fără relația între Tatăl și Fiul, "perfecțiunea și plinătatea substanței lui Dumnezeu încetează să existe" (C. *Arian*, I, 20). Aceasta îl conduce pe Atanasie la concluzia uimitoare că "dacă Fiul n-ar fi existat înainte de a Se naște, adevărul n-ar fi fost în Dumnezeu". Se subînțelege că *numai relația și comuniunea între Tatăl și Fiul face ca Dumnezeu să fie Adevăr.* Orice identificare între ontologia platonică și cea atanasiană (vezi, de ex., lucrarea lui E.P.MEIJERING, *Orthodoxy and Platonism of Athanasius: Synthesis or Antithesis?,* 1968) eșuează exact în acest punct. Există, într-adevăr, mai multe similitudini între Atanasie și platonismul de mijloc sau neoplatonism, iar lucrarea menționată a lui E.P. MEIJERING le semnalează cu mult succes. Dar în nici o parte a gândirii platonice sau a celei antice grecești în general nu

vorba aici de o schimbare revoluționară în ce privește semnificația substanței în gândirea greacă, sau dacă schimbarea se bazează, de fapt, pe percepții ale acestei gândiri care scapă atenției noastre, iată o întrebare pe care autorul acestor pagini n-are intenția s-o abordeze[60]. Ceea ce reiese, dimpotrivă, ca o concluzie destul de evidentă din studiul lui Atanasie, este că distincția între substanța "primă" și cea "secundă", de care se folosesc unii specialiști pentru a interpreta teologia trinitară a Părinților greci, induce într-adevăr în eroare[61]. Cum vom remarca din nou tratând succint pe Capadocieni, o astfel de distincție n-are sens și creează serioase probleme când se ia în considerare relația între substanță și persoană în sânul Treimii.

În aceasta constă principala contribuție a lui Atanasie la dezvoltarea ontologiei creștine. Cu ajutorul noțiunii de comu-

întâlnim teza exprimată de Atanasie, anume că "perfecțiunea și plenitudinea substanței încetează să existe" dacă acesteia îi lipsește relația. Dimpotrivă, o astfel de teză ar fi ceva aproape imposibil pentru mentalitatea greacă. Atanasie însuși (vezi *De Syn.* 51) pare conștient de diferența dintre ontologia sa și cea a vechilor greci atunci când respinge orice concept de substanță divină *per se*, adică fără calificarea sa automată prin termenul *Tată*, calificând o asemenea folosință a termenului *substanță*, lipsită de dimensiunea relațională pe care o conține termenul *Tată*, drept "mod de gândire al grecilor" (ελληνων ερμηνειαι). Dat fiind că termenul *Tată* este prin definiție relațional (nu există Tată fără relație cu Fiul), întrebuințarea termenului *substanță* (ουσια) diferă radical de cea a vechilor greci. Este clar că în acest punct *o nouă ontologie* vede în sfârșit lumina zilei (cf. infra, n. 66).

[60] Profesorul D.M. MACKINNON, în profunda sa analiză a noțiunii de substanță la Aristotel (*Aristotle's Conception of Substance* în: R. BAMROUGH (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, 1965, pp. 97-119,), ne-a revelat o multime de subtilități ale acestei noțiuni la Aristotel și ar fi cu siguranță înțelept din partea patrologilor să le ia în serios în considerație. A se vedea, de asemenea, a sa *Substance in Cristology. A Cross-Bench View*, în: S.W. Sykes și J.P. Clayton (ed.), *Christ, Faith and History*, Cambridge Studies in Christology, 1972, pp. 279-300.

[61] Vezi G.L.PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, 1955, mai ales pp. 208 și 233; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, 1950, p. 243 ss.

niune, care devenise o categorie ontologică în și prin apropierea euharistică de problema ontologică, Atanasie dezvoltă ideea următoare: *comuniunea nu aparține nivelului voinței și al acțiunii, ci celui al substanței.* Ea intră astfel într-o categorie ontologică.

Se făcea în acest mod un semnificativ progres în sensul unei ontologii fundamentale pe premise biblice, un pas decisiv spre creștinarea elenismului. Dar, fără a știrbi din măreția și prestigiul de care se bucură în teologie, trebuie să recunoaștem că în această ontologie Atanasie a lăsat fără răspuns câteva probleme fundamentale. Una dintre ele este cea a statutului - ca să spunem așa - ontologic pe care trebuie să-l atribuim acelei ființe care rezultă nu din substanță, ci din voință și acțiune: *creația*. Dacă ființa lumii nu este un produs al naturii lui Dumnezeu, ci al voinței Sale, care este atunci fundamentul său ontologic? Dacă afirmăm că acest fundament este voința lui Dumnezeu, nu riscăm oare să conferim din nou un conținut ontologic voinței lui Dumnezeu făcând astfel inutilizabilă distincția pentru a înfrunta poziția ariană?

Întrebarea este atât de dificilă și fundamentală, încât contribuie la întărirea monismului ontologic grec al epocii clasice ca alternativă mai rațională pentru întreaga ontologie creștină bazată pe alteritatea ființială a lui Dumnezeu. Problema este să aflăm dacă alteritatea poate avea un sens în ontologie, dacă ontologia poate face altceva decât să se sprijine pe noțiunea de totalitate. Într-o mare măsură, chestiunea este încă deschisă[62], deși prima încercare de a o soluționa fusese deja făcută de Sf. Maxim Mărturisitorul atunci când întrebuința, transformând-o radical însă, ideea de *ekstasis* a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul.

A doua problemă ridicată de principiile ontologice ale lui Atanasie privește ființa lui Dumnezeu Însuși. Ontologia

[62] În acest sens, teologia creștină se poate folosi de remarcabila lucrare a lui E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, 1971.

lui Atanasie este clădită, cum am văzut, pe afirmația că între Dumnezeu si lume există o alteritate constând în aceea că ființa lumii este bazată pe voința lui Dumnezeu, și nu pe substanța Lui. În acest sens întrebuințarea ideii de substanță în teologie a jucat un rol indispensabil pentru elaborarea unei ontologii pe linia Bibliei. Dar ce se întâmplă cu alteritatea din substanța însăși a lui Dumnezeu implicată în aserțiunea lui Atanasie că Fiul a aparținut dintotdeauna ființei dumnezeiești? Atanasie demonstrează că alteritatea ontologică rezultă inevitabil din distincția între voință și natură, dar nu arată în ce măsură comuniunea "înăuntrul" substanței însăși implică o alteritate de ordin ontologic. Nu se putea răspunde la o întrebare atât de fundamentală fără a clarifica ulterior ideea de substanță relațională pe care o dezvoltă perspectiva euharistică a ontologiei și pe care Atanasie o exploatase. Acesta avea să fie marele aport al Părinților capadocieni. Să ne întoarcem o clipă asupra gândirii lor ontologice.

Una dintre dificultățile întâmpinate în dezvoltarea unei ontologii clare a comuniunii era faptul că substanța, ca și categorie ontologică, nu se deosebea esențial de *hypostasis*. Atanasie lasă să se vadă limpede că pentru el - și pentru contemporanii săi - *ousia* și *hypostasis* înseamnă același lucru[63]. Astfel, dacă vrem să vorbim de o alteritate "înăuntrul" substanței însăși (adică de o alteritate care să nu fie bazată pe voință), cum vom putea s-o exprimăm? Cel care studiază istoria epocii respective știe ce confuzie și erori a putut crea atunci terminologia. Un termen ca "persoană" dădea impresia de sabelianism și, pentru unii, nu era suficient de ontologic, în timp ce *hypostasis* implica pentru alții vederi triteiste. Este semnificativ însă că soluția elaborată de Capadocieni conducea, de fapt, la o nouă etapă a revizuirii ontologiei grecești și a formării unei ontologii creștine.

Până în epoca în care Capadocienii au elaborat un

[63] Vezi ATANASIE, *Ep. ad episc.* (PG 26, 1036 B).

răspuns la problemele trinitare, identificarea *ousiei* cu *hypostasis* implica faptul că individualitatea concretă a unui lucru (*hypostasis*) însemna pur și simplu că acel lucru este (adică *ousia* sa). Acum, dimpotrivă, lucrurile se schimbau. Termenul *hypostasis* este disociat de *ousia* și identificat cu cel de *persoană (prosopon)*. Dar acesta din urmă este relațional și așa era atunci când a fost adoptat în teologia trinitară, ceea ce înseamnă că un termen relațional pătrundea pentru prima dată în ontologie și, de asemenea, că o categorie ontologică precum *hypostasis* intra în categoriile relaționale ale existenței. *A fi și a fi în relație* devin identice. Pentru ca cineva sau ceva *să fie*, două lucruri sunt necesare în același timp: *să fie el însuși (hypostasis)* și *să fie în relație* (adică să fie o persoană). Numai în cadrul relației identitatea apare ca având o semnificație ontologică, și dacă o relație n-ar implica o asemenea identitate ontologic semnificativă, atunci n-ar fi o relație[64]. Aceasta reprezintă, desigur, o ontologie derivată din ființa lui Dumnezeu.

Care a fost pentru ontologie importanța acestei etape depășite de Capadocieni? Mai întâi de toate, ea așează ființa lui Dumnezeu pe o bază nouă, mai biblică. Uzurpând, ca să ne exprimăm astfel, caracterul ontologic al *ousiei*, termenul persoană - *hypostasis* devenea capabil să indice ființa lui Dumnezeu într-un sens *ultim*. Dezvoltările subsecvente ale teologiei trinitare, mai ales în Occident cu Augustin și scolasticii, ne-au readus la termenul *ousia* - și nu la *hypostasis* - ca expresie a caracterului ultim și a principiului cauzal (αρχη) în

[64] Capadocienii au ajuns aici datorită tezei lor potrivit căreia nici o natură nu există "în stare pură" (γυμνη), ci își are totdeauna "modul său de existență" (τροπος υπαρξεως). A se vedea, de ex., VASILE, *Ep.* 38, 2 (PG 45, 337). Este interesant de relevat cum G.L. PRESTIGE (*op. cit.*, p. 233) critică ideea Sfântului Vasile după care în Dumnezeu există coincidență între natură și persoană. Aceasta face dificilă, spune el, apărarea unității divinității, deoarece implică o alunecare a semnificației substanței de la sensul de substanță primă la cel de substanță secundă. Vedem însă aici în ce măsură aplicarea acestei distincții devine discutabilă în cazul Părinților greci.

ființa divină. Rezultatul a fost că în manualele dogmatice, Treimea este plasată după capitolul despre Dumnezeu Unul (=unica *ousia*), cu toate greutățile pe care le întâlnim atunci când încercăm să adaptăm Treimea la învățătura noastră despre Dumnezeu. La polul opus, originalitatea Capadocienilor, care rămâne caracteristică tuturor Părinților greci, este, cum remarca și Karl Rahner[65], că afirmația ontologică ultimă despre Dumnezeu trebuie aflată nu în *ousia* Sa unică, ci în Tatăl, adică într-un *hypostasis* sau persoană.

Identificarea ființei ultime a lui Dumnezeu mai degrabă cu *o persoană* decât cu *ousia* nu numai că permite doctrinei despre Dumnezeu să se înfățișeze ca biblică (în Biblie, Dumnezeu=Tatăl), dar rezolvă și probleme cum sunt cele inerente termenului *homoousion* privind, de exemplu, relația Fiului cu Tatăl. Făcând din Tatăl "cauza" ființei divine - sau rațiunea ultimă a ființei - teologia accepta un fel de subordonare a Fiului față de Tatăl, fără a fi obligată să reducă Logosul la o creatură. Dar acest lucru era posibil numai pentru că alteritatea Fiului era fondată pe *aceeași natură*. Astfel, din moment ce relația ființială a lui Dumnezeu cu lumea este în joc, noțiunea de *hypostasis*, ontologică de acum, trebuie completată de cea de substanță, dacă nu vrem să cădem din nou în monismul ontologic. Identificarea lui Dumnezeu cu Tatăl riscă să-și piardă conținutul biblic, dacă învățătura noastră despre Dumnezeu nu include, în același timp cu cele trei Persoane, unica *ousia*[66].

[65] Vezi K. RAHNER, *The Trinity*, 1970, passim, în special p. 58 ss.

[66] *Homoousion* presupune că *ousia* reprezintă pentru Părinții greci categoria ontologică utimă. (Pe drept insistă E.P. MEIJERING, *op.cit.*, asupra acestui aspect în legătură cu Atanasie). Totuși, ținând cont de caracterul relațional al substanței la Atanasie, putem conchide că Părinții capadocieni nu sunt în fond departe de gândirea lui Atanasie, ci că au tras din ea concluziile privitoare la Dumnezeu. Sensul relațional al substanței la Atanasie va conduce, prin intermediul gândirii Părinților capadocieni, la ontologia Persoanei.

4. Perspectiva apofatică

În dezvoltarea teologiei apofatice, înțelegerea platonico-origenistă a Adevărului avea să fie redescoperită, numai pentru a fi negată în însăși esența ei, în pretențiile sale epistemologice și ontologice. În vreme ce pentru Origen forma cea mai înaltă pentru a indica Adevărul se exprimă prin prefixul αυτο- ("el-însuși"), de exemplu αυτοαληφεια, αυτο-δικαιοσυνη etc., pentru teologii apofatici expresia preferată este prefixul υπερ- ("dincolo", "deasupra"), υπεραληφεια, υπερουσια etc. Aceasta presupune o reorientare radicală a gnoseologiei și separarea Adevărului de baza sa greacă. Căci gândirea greacă se mulțumea să determine Adevărul prin termenul "αυτο-", dar n-ar fi trecut niciodată dincolo de ființă sau mai cu seamă de *νους* care, pentru greci, rămâne mereu legat de Adevăr ca de locul său teologic ultim[67].

Mesajul teologiei apofatice era tocmai acela că închisa ontologie greacă trebuia sfărâmată și depășită de vreme ce nu se puteau împrumuta de la ea conceptele spiritului uman sau ale creației, inclusiv (și mai ales) cel de ființă, pentru a indica pe Dumnezeu - Adevărul. Absoluta alteritate a ființei lui Dumnezeu, care se găsește în miezul teologiei biblice, este

[67] E adevărat că filozofii platonici, neoplatonici și gnostici au vorbit de o "plecare" (εκδημια=*plecarea, ieșirea din mijlocul poporului său*) a ființelor, unii dintre ei folosind prefixul υπερ - în vocabularul lor. Semnificativ, este însă că "plecarea" era în toate cazurile pentru acești filozofi *nu o mișcare dincolo de νους, ci o mișcare departe de alte lucruri pentru a putea ajunge la νους în stare pură.* Pentru tradiția filozofică greacă, împărtășită în această privință și de Origen și de urmașii săi, νους rămâne mereu capabil să-L cunoască pe Dumnezeu (cf. supra, §1). Dacă teologia apofatică s-a despărțit radical de această tradiție, aceasta ține de faptul că pentru ea Adevărul nu rezidă în νους, ci dincolo de el (vezi DIONISIE Pseudo-Areopagitul, *De myst. theol.* 1, 3, P.G. 3, 1001 A. Cf. I. HAUSSHERR, *Ignorance infini* în: *OCP* 2/1936 ; de asemenea, pentru texte R. ROQUES, *Contemplation, extaze et ténebres selon le Ps. Denys*, în: *Dict. Spir.* II, 1952).

afirmată în așa fel încât concepția biblică despre Dumnezeu contrastează acut cu cea a grecilor[68]. Apofatismul refuză perspectiva greacă a Adevărului, subliniind că ceea ce cunoaștem din ființă, adică creația, nu trebuie identificată ontologic cu Dumnezeu. Dumnezeu "are o existență simplă, incognoscibilă, inaccesibilă oricărui lucru și cu totul inexplicabilă, pentru că este dincolo de afirmație și negație"[69]. De aceea se află Adevărul dincolo de opțiunea între afirmație și negație[70]. Imagistica neoplatonică a "ierarhiei" de care se folosesc scrierile lui Dionisie au înșelat pe specialiștii care au vorbit de o influență neoplatonică asupra operei sale. Principalul, totuși, nu se află în imagistica în sine, ci în semnificația pe care o îmbracă ea în aceste scrieri. Punctul esențial este că "ierarhia" dionisiană, contrar emanațiilor neoplatonice, nu implică formarea ființei inferioare din cea care îi este superioară[71]. Iată de ce, din punct de vedere ontologic, neoplatonismul și scrierile lui Dionisie sunt opuse.

Pentru o mai bună înțelegere, ar fi necesar să privim cu

---

[68] Opoziția vie între acest apofatism și concepția greacă despre Dumnezeu apare limpede dacă luăm în discuție noțiunea de Dumnezeu la Platon. Pentru Platon, omul ajunge la noțiunea de Dumnezeu luând mai întâi în considerație "sufletul", în special în calitatea lui de a deveni "naștere" și a furniza un "continuu curent de existență", observând apoi "ordinea inerentă mișcării stelelor", adică "inteligența care așază totul în ordine" (*Legile 966* d).

[69] MAXIM, *Mystagogia*, Praef.

[70] Semnificația adâncă a acestei idei rezidă în scoaterea Adevărului dintr-o situație de eșec în care se impune alegerea între "adevărat" și "fals" (cf. infra, secțiunea III, § 1-2). Este esențial acest lucru pentru a menține identificarea Adevărului cu Dumnezeu Însuși, fiindcă Dumnezeu există mai presus de posibilitatea de a alege între "adevărat" și "fals". Într-un pasaj profund (*Ambigua*, P.G. 91, 1296 C) Maxim face exact această remarcă privind Adevărul: Hristos este υπερ αληθειαν pentru că nu există nimic care să poată fi supus aceluiași examen ca El și să-I fie comparat, în vreme ce "adevărul" pe care îl experiem se opune "falsității".

[71] Vezi R. ROQUES, *L' univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Ps. Denys*, 1954, p. 77, n. 6 și p. 135, n.3.

atenție două trăsături caracteristice ale teologiei apofatice, așa cum apar ele mai ales la Donisie și la Maxim Mărturisitorul: noțiunea de *ekstasis* și distincția între esență și energie în Dumnezeu. Noțiunea de *ekstasis* arată că Dumnezeu este iubire și că în această calitate El creează o relație imanentă de iubire *în afara Sa*. Accentul pus pe cuvintele "în afara Sa" este deosebit de important, deoarece arată că iubirea ca *ekstasis* nu produce o emanație în sens neoplatonic, ci o alteritate a *ființei*, care răspunde actului de iubire și se întoarce la ființa sa originară[72]. Această idee primește la Maxim o tratare mai completă și mai sigură pentru că ființa nu este raportată în ultimă instanță la cosmologie, cum este cazul la Dionisie, ci la ființa trinitară a lui Dumnezeu[73]. În același mod, distincția

---

[72] DIONISIE Areopagitul, *Despre numele divine* 4, 14. Și deasemenea MAXIM, *Ambigua* 23: Dumnezeu "este mișcat ca Cel ce sădește o relație imanentă de eros și de dragoste în cei ce sunt capabili s-o primească; El mișcă, atrăgând în chip natural dorința celor ce sunt mișcați spre El".

[73] Cf. P. SHERWOOD, *St. Maxim the Confessor, The Ascetic Life – The Four Centuries on Charity* (Ancient Christian Writers 21), 1955, p. 32. Folosirea noțiunii de *ekstasis* atât în raport cu opera creatoare a lui Dumnezeu, cât și în raport cu existența Sa trinitară, are o implicație importantă, aceea că nici într-un caz, nici în celălalt, alteritatea sau ființa nu sunt datorate *ousiei* ca atare. Nașterea Fiului (și purcederea Duhului) din *ousia* Tatălui este ea însăși chestiune de ekstasis, adică eveniment de dragoste și comuniune – și nu o emanație a *ousiei.* Aplicarea noțiunii de *ekstasis* atât creației cât și nașterii și purcederii treimice implică faptul că ființa lui Dumnezeu și ființa lumii sunt legate nu prin noțiunea de *ousia*, ci prin *dragoste* – aceeași dragoste a lui Dumnezeu – mișcarea Sa "ekstatică" - lucrează și față de ființa divină și față de ființa lumii. Atât ființa lui Dumnezeu cât și cea a lumii se datorează unui eveniment de comuniune. Singura, dar fundamentala diferență este că în cazul creației, mișcarea *ekstatică* este "voită", adică subiect al posibilității de non-existență, ceea ce nu este cazul pentru nașterea și purcederea treimice. Prin urmare, ființa lumii nu durează (sau nu *este* cu adevărat) decât numai "din cauza Fiului" și "în El", adică în ceea ce Maxim numește "relația de dragoste" (αγαπητικη σχεσις) dintre Tatăl și Fiul. Creație și dragoste sunt unite; creația este har.

între esență și energie în Dumnezeu ajută la indicarea relației dintre Dumnezeu și lume ca alteritate ontologică depășită prin dragoste, dar nu prin "natură" sau prin "ousia"[74]. Alăturată ideii de ekstasis, această distincție reprezintă prima încercare reușită în istoria gândirii creștine de a concilia pe o bază filozofică ideea biblică de alteritate a lui Dumnezeu cu grija grecilor pentru unitatea ființei. Ea reprezintă dezvoltarea filozofic elaborată a ceea ce se afla implicit în perspectivele euharistice și trinitare pe care le-am cercetat mai înainte. Importanța tuturor acestor lucruri va apărea mai bine când vom trata despre relația Adevărului cu existența umană.

Teologia apofatică a perioadei respective nu implică nicidecum, deci, agnosticism teologic, dacă o studiem cu atenție în ceea ce se vrea ea a fi în esență[75]. Scopul principal al acestei teologii este de a scoate problema Adevărului și a cunoașterii din domeniul ontologismului grec pentru a o situa în spațiul dragostei și al comuniunii. Fundamentul "erotic" al teologiei apofatice este atât de evident încât trebuie să-l folosim drept cheie pentru a o înțelege și judeca. Perspectivele apropierii "erotice" de ființă, la care au ajuns teologii mistici și ascetici ai acelei perioade, conduceau pe un alt drum la concluzia la care ajunseseră perspectivele euharistice și trinitare ale perioadei precedente: numai prin identificarea sa cu comuniunea[76] Adevărul poate fi reconciliat cu ontologia greacă. Reiese mai ales din teologia lui Maxim Mărturisitorul că aceasta nu implică nici agnosticism nici fugă în afara materiei și a istoriei. Meritul acestui mare spirit a fost să ajungă la cea mai elaborată reconciliere și la cea mai completă dintre concepțiile grecești, ebraice și creștine despre Adevăr. Întrebarea pe care o puneam în Introducere pare să găsească în teologia acestui Părinte cel mai cuprinzător răspuns.

[74] Rădăcinile acestei distincții trebuie căutate la Grigorie de Nazians (*Or.* 38, 7). Dezvoltarea ei a condus la teologia lui Grigorie Palama. Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, 1944, p. 83. Asupra faptului că intenția distincției este de a salvgarda alteritatea Creatorului față de creație, vezi P. SHERWOOD, *op.cit.*, p. 32.

[75] Ecuația "apofatic" - "negativ" poate induce în eroare. Vezi expresiile repetate ale lui Dionisie ου κατ ελλειψιν (*nu după defect, omitere – De div. nom.* 3, 2, PG 3, 869 A) μη κατα στερησιν (*nu prin lipsă – Ep.* 1, PG 3, 1065 A) etc., prin care el înțelege să marcheze conținutul *pozitiv* al teologiei apofatice, care este teologie καθ υπεροχην (prin *depășire, dincolo, mai presus de afirmație și negație – De div. nom.* 3, 2, PG 3, 869 A). Este o teologie care transcende structura "pozitiv contra negativ" sau "cunoaștere contra ignoranță".

5. *Perspectiva hristologică*

Am văzut că în teologia primelor trei secole, apropierea de noțiunea de Adevăr prin logos a eșuat sub două aspecte în încercarea sa de a lega concepția biblică despre Adevăr de cea greacă: n-a împăcat concepția greacă despre ființă cu alteritatea ontologică a ființei divine și n-a identificat pe deplin conținutul ontologic al Adevărului cu conținutul său hristologic în sens istoric. Noțiunea de *logos* a ajutat la explicarea unității dintre Dumnezeu și creație, dar nu și la cea a diferenței care există între ei. Teologia patristică a ajuns astfel să abandoneze această noțiune și problema rămânea fără răspuns: cum poate fi adevărul ființei create și istorice un adevăr ontologic, în condițiile în care se menține întreagă alteritatea ontologică a ființei divine față de creație și istorie? Cu alte cuvinte, cum poate fi legat ontologic Adevărul ultim de creație și istorie în așa fel încât creația și istoria să-și păstreze ființa proprie, diferită, în vreme ce Dumnezeu rămâne singurul Adevăr al ființei?

Răspunsul la această întrebare fundamentală, cum am

[76] De remarcat importanța prefixului συν- în întrebuințarea termenului *ekstasis* pe care o face Dionisie (*De div. nom.* 3, 1-2, PG 3, 681-684). El arată comuniunea în care alteritatea fiecărui partener este respectată.
Cf. R. ROQUES, *Contemplation...*, op. cit., col. 1899 ss.

văzut, nu era cu totul absent din gândirea patristică înainte de Sf. Maxim, dar acestuia îi lipseau elaborarea și mai ales explicația filozofică. Am încercat să arătăm că începutul unui răspuns se găsește în teologia euharistică a lui Ignatie și a lui Irineu, la care aflăm pentru prima oară identificarea ființei cu viața, și că el a fost aprofundat apoi de teologii trinitari ai secolului al IV-lea, prin identificarea făcută între viață, comuniune și ființa lui Dumnezeu Însuși. Dar dacă Adevărul, în ultimă instanță, nu este identificabil cu ființa decât în și prin comuniune, ce ne împiedică să revenim la ontologia greacă a logosului și să-L unim pe Dumnezeu cu lumea tocmai în virtutea identificării dintre ființă și comuniune? Obstacolul consta, de fapt, în aceea că era implicată ideea de participare, pe care Origen o folosise din plin pentru a-L uni pe Dumnezeu cu lumea. Se ajungea astfel la întrebarea: în ce diferă "participarea" de "comuniune"?

Răspunsul la această întrebare crucială a fost dat în secolul al IV-lea prin modul în care au fost folosiți cei doi termeni - "participare" (μετοχη) și "comuniune" (κοινωνια). La prima vedere, termenii păreau interschimbabili la Părinții greci, și totuși, cu o insistență semnificativă, se făcea o distincție clară în întrebuințarea lor: "participare" nu este folosit decât pentru creaturi în relația lor cu Dumnezeu, dar niciodată pentru Dumnezeu în relația Lui cu creația[77]. Acest lucru devine extrem de evident în secolul al IV-lea, în legătură cu controversele hristologice și implicațiile lor euharistice[78]. Dacă luăm în considerare ce înseamnă aceasta pentru noțiunea de Adevăr, concluzia se impune: Adevărul, în calitatea lui de

[77] De ex. ATANASIE, *C. Av.* I, 9; I, 46-48; III, 40; VASILE, C. *Enn.* 2, 22. Cf. A. HOUSSIAU, *Incarnation et communion chez les Peres grecs, în: Irénikon* 45 (1972), pp. 457-468.
[78] Cf. H. CHADWICK, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, în *Journal of Theological Studies* N.S. 2 (1951), pp. 145-164. Deasemenea HOUSSIAU, *op. cit.*, pp. 463 ss.

creat sau istoric, este un adevăr *dependent*, în vreme ce adevărul ființei lui Dumnezeu este *comuniunea însăși*.

În afara priorității ontologice a adevărului divin, această concluzie implică două lucruri ce trebuie subliniate. Pe de o parte, ea înseamnă că realitatea sau "adevărul" existenței create prin ea însăși nu se poate afirma singură: *Dumnezeu și lumea nu pot fi ontologic juxtapuși unul altuia ca două entități ce se definesc prin ele însele.* Pe de altă parte, ea înseamnă că dependența de Dumnezeu a unei existențe create nu este pur și simplu cea a cauzalității logice sau a succesiunii cronologice; nu este dependență în sensul unei producții ontologice și a dezvoltării de la o specie de ființă la alta. Dimpotrivă, această dependență trebuie înțeleasă și explicată ca o *comuniune constantă* cu Dumnezeu. Noțiunea de "participare" devine astfel un excelent mijloc de exprimare, fiindcă arată simultan două lucruri: a) că adevărul creației este dependent de ceva din afara lui la care el participă; este adevărul-*comuniune prin participare* (lucru ce-l opune lui Dumnezeu, Care este adevărul-*comuniune* fără participare)[79]; și b) că dependența adevărului creației de adevărul ființei divine nu este pură cauzalitate naturală sau ontologică, ci eveniment de dragoste. Aceasta îndreptățește stabilirea unei corelații între Adevăr și "natură" sau "ousia", așa încât să putem spune că Dumnezeu este Adevăr după propria *Sa* "natură", și creația este Adevăr după propria *sa* "natură". Totuși, înțelesul termenului "natură" ar trebui calificat imediat prin cel de comuniune: "natura" creată, la fel ca și "natura divină" sunt adevăr nu ca "naturi", ci ca o comuniune de naturi, prima în calitate de comuniune prin participare și a doua în calitate de comuniune în ea însăși, fără participare. Astfel, o dată în plus, noțiunea de Adevăr nu ne conduce în

[79] Cf. distincției Sfântului Chiril al Alexandriei între "comuniunea κατα φυσιν" (comuniunea lui Hristos cu Dumnezeu) și "comuniunea κατα μετοχην" (participarea noastră în Întrupare). Pentru texte, a se vedea HOUSSIAU, *op. cit.*, p. 477.

cele din urmă, la "natura" lucrurilor, ca la greci, ci la viața și comuniunea ființelor, la structura trinitară a Adevărului.

Aceste date, pe care le-am putea extrage din studiul Părinților greci din secolul al IV-lea, par să ofere o explicație modului în care Adevărul ontologic ultim se unește cu adevărul din creație fără a distruge alteritatea ființei lui Dumnezeu. Întrebarea care rămâne aici fără răspuns este cea privind relația dintre Adevăr și istorie: cum se unește Adevărul ontologic ultim cu cel al creației, când acesta din urmă este abordat nu ca entitate statică, ci ca mișcare în timp și ca declin? Se pare că Sf. Maxim Mărturisitorul a elaborat pentru prima dată în istoria gândirii creștine un răspuns la această întrebare. Părinții greci se disting în maniera lor de a aborda istoria prin aceea că o consideră în strânsă conexiune cu ontologia. Spre deosebire de modul de a aborda această problemă pe care îl găsim în Occident începând cu Fericitul Augustin[80], relația dintre Adevăr și istorie nu este abordată din unghiul timpului în raport cu eternitatea, ci din acela al ființei în raport cu moartea și declinul. Și în această abordare, punctul crucial se găsește tot în noțiunea de mișcare a ființei: poate exista adevăr în mișcarea ființei de vreme ce această mișcare este asociată în istorie cu declinul și moartea?

Maxim moștenise de la origenism descrierea creației ca triadă origine-stabilitate-mișcare (γενεσις-στασις-κινησις), în care caracterul ultim al mișcării (plasată după stabilitate) vrea să ofere o indicație asupra naturii păcătoase a creației care, după mitul origenist al căderii, urmează repausului veșnic sau fixității[81]. Această vedere a lucrurilor este cu bună știință ruinată de Maxim, care plasează stabilitatea după mișcare (γενεσις - κινησις - στασις)[82]. Schimbarea are un dublu rezultat. Pe de o parte, ea face istoria provizorie și, din acest motiv, imposibil de transferat în existența lui Dumnezeu, în vreme ce, pe de altă parte, ea face istoria semnificantă, fiindcă are un περας, adică un *sfârșit*, în sensul pozitiv al cuvântului (împlinire)[83]. Noțiunea de istorie este readusă astfel la baza sa vechi-testamentară, cu diferența, totuși, că acum este concepută de manieră ontologică. Adevărul istoriei este identic cu adevărul creației însăși, și unul și celălalt fiind orientate spre viitor. Desăvârșirea nu este o stare originară la care este chemată să se întoarcă creația, ci un περας care o cheamă să privească înainte[84]. Adevărul timpului nu este un intermediar inexplicabil din punct de vedere ontologic între început și sfârșit, domeniul anamnezei psihologice a trecutului și speranța deopotrivă psihologică în viitor; este o perioadă de creștere spre sfârșit, care este mai mare ca începutul devenirii. Adevărul istoriei se află în viitor, ceea ce trebuie înțeles în sens ontologic: istoria este adevărată, în ciuda schimbării și a declinului, tocmai pentru că este mișcare spre un sfârșit; dacă consumarea existenței istorice nu este o existență fără declin și moarte (aceasta este semnificația existențială a faptului de a plasa στασις după mișcare), este inevitabil ca ființa să înceteze să existe și ar trebui să conchidem laolaltă cu grecii că istoria este non-ființă și non-adevăr. Adevărul istoriei este identificat în acest mod cu adevărul ființei tocmai pentru că istoria este mișcare a ființei spre sfârșitul ei. Dacă nu înțelegem, însă,

---

80 Prin deplasarea noțiunii de istorie din domeniul ontologiei în cel al psihologiei, s-a pregătit calea opoziției moderne între istorie și natură, prima fiind exclusiv o caracteristică a omului.

81 Cf. P. SHERWOOD, *op. cit.*, p. 47 ss.

82 Ibid.

83 Maxim se întemeiază pe noțiunea de *voință* ca *mișcare.* Cu ajutorul aristotelismului, el definește mișcarea ca "o putere naturală tinzând spre propriul său țel" ; el o califică, totuși, prin noțiunile de voință și dragoste, care îndepărtează mișcarea de baza sa aristotelică. Vezi în special *Ambigua* 1 și 23. Cf. supra, distincția noțiunii de *ekstasis*, II, § 4.

84 Maxim recuperează aici în esență tema lui Irineu privind "pruncia" lui Adam și dezvoltă pe această bază o teologie a istoriei. De comparat cu concepția augustiniană potrivit căreia omul fusese creat perfect.

semnificația istoriei decât ca așteptare, cum am putea găsi locul propriu și decisiv care revine hristologiei în concepția noastră despre Adevăr? Problema se complică și mai mult când vrem s-o raportăm la ontologie: cum poate fi "sfârșitul" istoriei identic, în calitate de Adevăr, cu desfășurarea istoriei însăși (Întruparea) și, de asemenea, cu permanența ființei? Încă o dată, problema este aceeași cu cea pe care am pus-o în introducerea noastră.

Importanța teologiei lui Maxim și caracterul ei unic subzistă în aceea că a reușit să dezvolte o sinteză hristologică, în care toate aceste elemente încetau să se mai excludă reciproc și puteau deveni organic legate unele de altele. Cu ajutorul curajoasei recuperări a conceptului de logos, care rămăsese multă vreme fără întrebuințare din cauza pericolelor pe care le implica, Maxim ajungea la sinteza sa hristologică: Hristos este Logosul creației și în El trebuie să găsim toate rațiunile *(logoi)* ființelor[85]. Este ceea ce spuneau și Apologeții și Origen, dar Maxim se detașează de ei, făcând să treacă conceptul de logos de la cosmologie la Întrupare, cu ajutorul noțiunii dinamice de voință și dragoste[86]. Astfel, nici rațiunile ființelor, nici Logosul lui Dumnezeu nu sunt concepute separat de mișcarea dinamică a iubirii. Substratul ființei nu este ființa în sine, ci dragostea. Adevărul logosului ființei este supus numai iubirii, și nu unei structuri obiective de raționalitate care ar putea fi concepută în ea însăși. Lucrul acesta este de o extremă importanță pentru a înțelege conceptul de Logos, fiindcă ne conduce la a identifica rațiunile *(logoi)* ființelor nu cu ființa însăși, ci cu *voința iubitoare a lui Dumnezeu.* Astfel, în vreme ce o abordare a conceptului de logos pornind de la noțiunea de "natură" ne obligă să spunem că Dumnezeu

[85] Cf. I.H. DALMAIS, *La théorie des logoi des créatures chez S. Maxime le Confesseur*, în *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 1952, pp. 244-249.
[86] Vezi, de ex., *Ambigua* 23.

cunoaște ființele create după propria lor natur, Maxim pune degetul pe acest punct crucial și-l refuză cu tărie: "Dumnezeu nu cunoaște lucrurile după propria lor natură, ci le recunoaște ca reallizări ale propriei Sale voințe (ιδια θεληματα), pentru că le-a făcut prin voia Sa (θελων)"[87]; cunoașterea Sa nu este nimic altceva decât dragostea Sa.

Despărțirea de noțiunea greacă de Adevăr este radicală, pentru că rațiunile ființelor nu mai sunt o necesitate pentru Dumnezeu. Dar lucrul important este că despărțirea se produce într-un mod hristologic care conduce la o sinteză a Adevărului ca ființă și ca istorie în același timp. Fiindcă Dumnezeu cunoaște ființele ca realizări ale voinței Sale, nu natura în sine, ci voința ultimă a dragostei lui Dumnezeu unește făpturile și arată semnificația ființei. Exact acesta este rolul Întrupării. Hristos întrupat este în așa măsură identic voinței ultime a dragostei lui Dumnezeu, că numai acest Hristos întrupat este semnificația ființei create și obiectul istoriei. Toate lucrurile au fost făcute avându-L pe Hristos în intenție, sau mai curând în inimă, și *chiar fără a ține cont de căderea omului, Întruparea ar fi avut loc*[88]. Hristos *întrupat* este Adevărul, căci El reprezintă voința ultimă și neîncetată a dragostei ekstatice a lui Dumnezeu care vrea să aducă ființa creată la comuniunea cu propria Sa viață și să o cunoască în acest eveniment de comuniune. Toate acestea îndepărtează în aceeași măsură adevărul de nemișcarea lui platonică și de necesitatea unui dinamism aristotelic al scopului său. Istoria nu este nici proscrisă în manieră platonică, nici transformată în mișcare inerentă ființei însăși. Adevărul istoriei se află simultan în substratul ființei create (deoarece toate ființele sunt realizări

[87] θεληματα (voința) și προορισμοι (finalitatea) sunt sinonime în gândirea lui Maxim. Vezi, de ex., *Quest. Ad Thal.* 60.
[88] Vom găsi o discuție asupra textelor la G. FLOROVSKY, *Cur Deus homo? The motive of the Incarnation in St. Maximus the Confessor*, în *Eucharisterion* (Miscelaneu H. Alivisatos) 1958, p. 76 ss.

voite de iubirea lui Dumnezeu), în împlinirea sau în viitorul istoriei (pentru că iubirea lui Dumnezeu în voința și expresiile sale, adică ființa creată, se identifică cu comuniunea ultimă a creației cu viața divină) și în Hristos întrupat (pentru că din partea lui Dumnezeu, personificarea acestei ultime voințe de iubire se face în Hristos întrupat). Prin aceasta Hristos devine recapitularea tuturor lucrurilor, Cel care nu mișcă doar istoria din însuși cadrul desfășurării ei, ci și ființa din cadrul multiplicității ființelor, către adevărata ființă ca viață adevărată și comuniune adevărată.

Astfel adevărul este situat, în același timp, în inima istoriei, la baza creației și la capătul istoriei, toate acestea într-o sinteză care ne permite să spunem că Hristos este Adevărul și pentru evrei și pentru greci deopotrivă. Este, poate, pentru prima dată în istoria filozofiei în ansamblul său când a putut fi exprimat un asemenea lucru, fiindcă nu mai există un alt caz, după câte știm, în care limbajul filozofic să fi reușit să unească începutul și sfârșitul ființei fără a se închide într-un cerc vicios. Ceea ce Maxim a reușit nu este nimic altceva decât miracolul de a face compatibile cercul și linia dreaptă. Maniera în care a reușit, anume fericita relație dintre ontologie și dragoste și elaborarea unei ontologii a iubirii în noțiunea de ekstasis, poate avea o imensă valoare atât în teologia, cât și în filozofia contemporană.

6. Perspectiva chipului - "eikon"

Dacă Hristos face ca istoria să fie adevărată iar Adevărul este o parte a desfășurării istoriei, numai pentru că Hristos este "sfârșitul" acesteia, adevărul istoriei pare să rezide într-un paradox: el este determinat de sfârșit, în vreme ce sfârșitul este o parte a desfășurării sale. Cum poate fi exprimat acest lucru în termeni teologici? Va fi suficient să comentăm aici un pasaj al lui Maxim: "Lucrurile Vechiului Testament sunt

umbră (σκια), cele ale Noului Testament sunt chip (εικων), iar cele ale stării viitoare sunt adevăr (αληθεια)"[89].

La prima vedere este o afirmație curioasă, care face din Întrupare o realitate mai puțin adevărată decât cea a Parusiei. Obișnuiți cu o noțiune a realității determinată de raționalism și istoricism, avem tendința să considerăm drept "adevăruri" și "fapte" lucrurile pe care le verifică experiența sau cele care corespund anumitor norme și concepte admise ca adevărate. Dar folosirea termenului εικων în cazul de față nu indică acest gen de facticitate a adevărului, nici o lipsă de realitate. Pentru toți Părinții greci, cu excepția tradiției origeniste[90], εικων înseamnă totdeauna ceva real și la fel de adevărat ca αληθεια. Lunga confruntare privind locul icoanelor în Biserică din timpul secolelor al VIII-lea și al IX-lea a fost centrată tocmai pe chestiunea de a ști dacă este posibil, într-un mod oarecare, ca adevărul să fie prezentat sub forma unei icoane, iar linia de demarcație între cele două părți se află exact în acceptarea sau respingerea adevărului Întrupării în relația sa cu istoria și creația[91]. Cei care combăteau icoanele își împrumutau argumentele din origenism, a cărui concepție despre istorie am discutat-o deja aici, în timp ce apărătorii icoanelor insistau tocmai pe faptul că Întruparea nu face numai posibilă, ci și inevitabilă conceperea Adevărului ca icoană[92]. Dacă, însă, εικων sau adevărul istoriei nu este mai puțin adevărat decât cel al eshatonului, ce sens are să aplicăm termenul de "Adevăr" la "starea viitoare"?

Noțiunea de εικων la Părinții greci este adesea înțeleasă în linia platonismului. Pasajul din Maxim mai sus menționat arată clar că această înțelegere e falsă. După maniera platonică

---

89 MAXIM, *Sch. in eccl. hier.* 3, 3, 2.
90 Cf. supra, n. 28.
91 A se vedea J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, 1969, pp. 235-263.
92 Pentru izvoare, vezi nota precedentă.

de a gândi, chipul nu trebuie să-și aibă în viitor adevărul său; trecutul este totdeauna decisiv, făcând din Adevăr materia pentru αναμνησις, pentru conectarea sufletului la lumea fixă a ideilor. Autentica tradiție patristică greacă n-a acceptat niciodată concepția platonică - adoptată între alții de Fericitul Augustin - conform căreia perfecțiunea aparține stării *originare* a lucrurilor. Ea a rămas, de asemenea, străină de înțelegerea anamnezei în sens psihologic retrospectiv și a respins explicit la Sinodul Trulan simbolismul în iconografie. În acest pasaj crucial, Maxim arată o dată în plus că pentru gândirea patristică greacă Adevărul trebuie este radical diferit de cel al platonismului. Altundeva trebuie căutate rădăcinile limbajului iconic al Părinților. Problema este foarte complexă, firește, și n-o putem trata corect aici. E suficient să spunem că limbajul iconic al Părinților greci are mai mult sens dacă este considerat în lumina teologiei apocaliptice a primelor veacuri, așa cum s-a dezvoltat ea mai întâi în tradiția creștină primară siro-palestiniană și cum a pătruns în liturghiile euharistice ale Orientului. Această tradiție prezintă adevărul nu ca un produs al spiritului, ci ca "vizită și chivot" (cf. Ioan 1, 14) ale realității eshatologice metaistorice, care intră în istorie pentru a o deschide în eveniment de comuniune. Se creează astfel o *viziune* a Adevărului nu în sensul contemplației platonice sau mistice, care unește sufletul sau spiritul individului cu divinitatea, ci ca reproducere a unui nou joc de relații, a unei lumi noi al cărei destin este asumat de o comunitate. În acest mod, limbajul iconic, prin rădăcinile sale apocaliptice, eliberează Adevărul de "concepția" noastră și-l ferește de manipulare și obiectivare. Îl face, de asemenea, *relațional*, în sensul că adevărul unei ființe nu este "de conceput" decât în și prin "oglinda" unei alte ființe.

Pentru a folosi o remarcabilă explicație dată de Atanasie noțiunii de εικων, pe care el o raportează la Dumnezeu, Hristos este icoana Tatălui tocmai pentru că în El Se vede Tatăl[93].

[93] ATANASIE, C. *Ar.* I, 20-21.

Limbajul iconic se ivește în momentul în care Adevărul se identifică cu comuniunea. Este semnul că Adevărul este mereu mai înalt decât percepția noastră; el este unul "viitor" care cere credință, nădejde și dragoste.

*

Rezumând această încercare de sinteză a concepției patristice privind Adevărul, putem spune că principala reușită a Părinților greci constă în identificarea Adevărului cu comuniunea.

Trebuie subliniat în mod clar aici cuvântul *identificare*, pentru că această sinteză nu trebuie confundată cu alte combinări ale Adevărului și comuniunii care au avut loc în istoria teologiei creștine. Dacă comuniunea este o noțiune care *se adaugă* ființei, atunci nu mai avem același tablou. Crucial este faptul că ființa este *constituită* ca o comuniune, și numai atunci Adevărul și comuniunea se pot identifica. Faptul că această identificare constituie pentru teologie problema cea mai dificilă este perceptibil în procesul de aplicare a Adevărului la existență. Condiția noastră de existență căzută este caracterizată prin faptul că în modul nostru de abordare a Adevărului, ființa este constituită *înaintea* comuniunii. Mântuirea prin Adevăr depinde astfel, în ultimă instanță, de identificarea Adevărului cu comuniunea. Următoarea secțiune a studiului nostru va fi consacrată acestei probleme. Sinteza patristică greacă, pe care am încercat s-o prezentăm în această secțiune, va servi drept fundal celor două părți ale studiului care vor urma.

III. Adevăr și mântuire

Implicațiile existențiale ale sintezei patristice grecești

1. Adevărul și condiția existenței căzute

Pentru Părinții greci, căderea omului, și prin ea păcatul, nu trebuie înțeleasă ca aducând ceva nou (în rău nu există putere *creatoare*), ci ca *revelând și actualizând limitările și riscurile potențiale inerente stării de creatură, atunci când creația este lăsată în puterea ei însăși.* Căci, de vreme ce căderea rezultă din pretenția omului creat de a fi punctul ultim de referință în cadrul existenței (de a fi Dumnezeu), ea este, în ultimă analiză, starea existențială prin care lumea creată tinde să-și afirme în mod ultim ființa, luându-se ca referință pe sine însăși, și nu ființa necreată, Dumnezeu. Idolatria, adică actul de a face din existența creată punctul ultim de referință, este forma pe care o ia căderea; în spatele ei însă se află refuzul omului de a raporta ființa creată la comuniunea cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, din punct de vedere ontologic, căderea constă în *refuzul de a face ca ființa să depindă de comuniune*, în ruptura între adevăr și comuniune.

Această ruptură între ființă și comuniune rezultă automat din faptul că *adevărul ființei* precumpănește față de *adevărul comuniunii*, lucru natural pentru o existență creată. Așa se întâmplă inevitabil dacă o ființă *creată* este punctul ultim de referință, deoarece "creată" înseamnă "dată": omul poate dori să facă din comuniune scopul ultim, dar actul existenței este un "dat" care îl însoțește și astfel nu reușește să scape niciodată de faptul că ființa precede relația. "Substanța" sau *ousia* lucrurilor devine conținutul ultim al Adevărului, dacă Adevărul trebuie raportat la ființă. Singura alternativă ar fi să facem astfel încât comuniunea să fie *constitutivă* ființei, dar aceasta ar implica negarea păcatului - sau a răscumpărării lui.

Dat fiind, că comuniunea nu mai este constitutivă ființei în starea de existență căzută și că ființa lucrurilor trebuie recunoscută înainte să existe relația, fiecare ființă singulară dobândește un statut ontologic după propriul său merit, ca să ne exprimăm așa. Lumea constă astfel în obiecte, în lucruri al căror statut ontologic trebuie recunoscut înainte să putem intra în relație cu ele. Adevărul acestor "obiecte" devine așadar o provocare pentru cel care le cunoaște; cunoscut și cunoscător există ca doi parteneri opuși; *res* și *intelectus* trebuie să ajungă într-un fel oarecare la o *adaequatio*[94]; subiect și obiect formează o pereche a cărei prezență determină epistemologia.

Inerent în toate acestea este rolul decisiv al noțiunii de *individualitate* în ontologie, lucru care trebuie explicat, în ultimă analiză, tot prin referință la ruptura între ființă și comuniune. Pentru că ființa lucrurilor este ultimă și anterioară comuniunii și fiindcă tot ce există își înfățișează propria ființă ca un "dat" pentru Om, lumea consistă, în final, într-o existență fragmentată în care ființele sunt individuale înainte să poată fi în relație unele cu altele: ceva mai întâi *este* și abia apoi *este în relație*. Acest caracter ultim al individului în ontologie se leagă, după cum vom vedea, de problema creației prin excelență, problema morții, dar el duce, de asemenea, și la provocarea pe care o reprezintă Adevărul pentru libertatea omului. Deoarece i se cere să se *supună* - adică să recunoască în mod obligatoriu - adevărului ființei în calitatea sa de a fi altceva decât el însuși, fie un om ca și el, fie un lucru. Autoritatea Adevărului devine astfel tiranică și respingătoare,

---

[94] Filozofia carteziană dă un bun exemplu în această privință. Atunci când Kant definește *adaequatio* drept "acordul cu legile intelectului" (*Critique of Pure Reason*, B, 350), el introduce dimensiunea transcendentală a Adevărului. Totuși, noțiunea de Adevăr nu este sustrasă astfel condiției sale căzute de existență, de vreme ce după Kant unitatea sintetică a experienței umane este cea care, în cele din urmă, determină ce este Adevărul (ibid, B, 197).

dar fiindcă adevărul este, după cum am observat, atât de ferm fundamentat în natura existenței create, în adevărul ființei, orice efort de a-l ignora sau respinge se soldează cu o absurditate. Începând cu Kierkegaard, toată gândirea existențialistă modernă n-a contenit să sublinieze impasul în care ajunge existența creată ori de câte ori Adevărul și Libertatea trebuie să se concilieze una cu cealaltă[95]. O dată în plus, lucrurile par să revină la ruptura între ființă și comuniune, care implică prioritatea celei dintâi față de a doua.

Un alt rezultat al acestei situații se manifestă în relația Adevărului cu dragostea. Legând Adevărul de natura sau substanța lucrurilor și de înțelegerea inerentă acestei individualizări a ființei, omul este constrâns să nu ajungă la o relație de comuniune și de dragoste decât după ce va fi dobândit cunoașterea "obiectului" dragostei sale. "Celălalt", atât sub forma unei "persoane", cât și a unui "lucru", se prezintă ca obiect de cunoaștere *înainte* să fi avut loc o relație de comuniune. Cunoașterea precede dragostea și Adevărul precede comuniunea. Nu putem iubi decât ceea ce cunoaștem, fiindcă dragostea vine din cunoaștere, ne spune Sf. Toma d'Aquino[96] - numai că aceasta se petrece în condiția noastră căzută și n-ar trebui să devină un element al antropologiei noastre metafizice și cu atât mai puțin al apropierii de teologia trinitară, cum este cazul cu Sf. Toma. Dihotomia între dragoste și cunoaștere implică o distanță nu numai între persoană și natură, ci și între gândire și acțiune chiar înăuntrul ființei umane. Din momentul în care posibilitatea cunoașterii apare ca anterioară actului de comuniune (dragoste) și independentă de el, devine posibil pentru om să-și disocieze gândirea de faptă și să falsifice astfel venirea Adevărului. Omul devine astfel un *ipocrit* și

[95] A se vedea, de ex., pentru Dostoievski infra, n.104, și pentru J. P. Sartre, n. 102.

[96] A se vedea TOMA D'AQUINO, *Summ. theol.* I a II ae 4. Expresia urcă până la Fer. Augustin (De *Trin.* 10, 1).

numai ființa umană este cu adevărat capabilă de ipocrizie.

Consecințele apar cu claritate atunci când luăm în considerare problema relației dintre adevăr și faptă, *praxis*. "A împlini adevărul", care este o temă biblică, devine o imposibilitate pentru om tocmai pentru că în existența sa căzută credința și *praxis*-ul nu pot coincide decât pentru "un moment" care nu este decât revelația a ceea ce existența se voia a fi dar nu este.

Descoperirea de către Kierkegaard a momentului autentic de existență a dat marea lovitură structurii subiect-obiect a Adevărului în Occident, dar n-a condus decât la identificarea Adevărului cu îndoiala[97].

Astfel, singura alternativă care rămâne deschisă omului căzut, dacă el vrea să identifice Adevăr și *praxis*, este să recurgă la identificarea marxistă a uneia cu cealaltă, să identifice adevărul cu activitatea omului și să recunoască o eshatologie a Adevărului ca dezvoltare a omului însuși în societate[98]. Problema ontologiei grecești reapare sub forma sa aristotelică a unui dinamism și a unei dezvoltări inerente ființei (a unui "darwinism" istoric, cum am putea numi marxismul), reconciliată cu perspectiva ebraică a istoriei ca desfășurare spre viitor, în vreme ce reconcilierea cu perspectiva Adevărului, așa cum reiese ea din Noul Testament, rămâne imposibilă. Caracterul inevitabil al colectivismului într-o abordare marxistă a Adevărului ca *praxis* arată limpede că întreaga problemă este legată, în ultimă analiză, de ceea ce am numit mai sus în această secțiune *individualizarea ființei*. Se întâmplă așa deoarece ființa este fragmentată și individualizată înainte de a

[97] După KIERKEGAARD (vezi, de ex., *Existence* I, II), Adevărul este actul unui individ și baza sa este existența, dar "a împlini adevărul" este un paradox existențial care face creștinismul și credința, privite ca un tot, incompatibile cu rațiunea.

[98] După MARX)vezi, de ex., *A doua sa teză despre Feuerbach*) Adevărul izvorăște din praxis, în evoluția sa o dată cu societatea.

fi referită la Adevăr. Combinarea și adunarea ființelor individuale slujește drept formă unei false comuniuni, iar Adevărul izvorăște din această tratare colectivistă a ființei.

Am putea continua enumerarea consecințelor individualizării ființei în existența noastră căzută, ținând seama de adevăr, dar cea mai tragică dintre ele trebuie văzută în acest fapt care este *moartea*. Nu există falsificare mai evidentă a Adevărului la nivel ontologic decât o "ființă muribundă"; este o pură contradicție în termeni. Problema morții se leagă de Adevăr în planul existenței tocmai prin identificarea Adevărului cu natura însăși și cu individualizarea și fragmentarea acestei naturi în același timp. Când ni se spune că Adam a murit deoarece căzuse făcându-se pe sine dumnezeu, ni se spune tocmai că a se face Dumnezeu, adică referința ultimă a ființei, nu este de ordinul psihologicului, ci al ontologicului. Moartea nu intervine ca rezultat al pedepsirii unei neascultări, ci ca rezultat al individualizării naturii la care este supus întreg cosmosul. Cu alte cuvinte, există o legătură intrinsecă între moarte și individualizarea în care ne-am născut prin prezenta formă a procreației, și aceasta arată exact ce înseamnă a avea o viață care nu este "*adevărata viață*" (ζωη αληθινη).

A fi mântuit de cădere înseamnă deci, în esență, că adevărul se aplică deplin ființei și face astfel ca viața să fie adevărată, adică să nu moară. De aceea, a IV-Evanghelie identifică viața veșnică, adică viața fără sfârșit și fără moarte, cu Adevărul și cunoașterea. Acest lucru nu poate fi însă împlinit decât dacă individualizarea naturii se transformă în comuniune; dacă, deci, comuniunea devine identică ființei. Adevărul, din nou, trebuie să fie comuniune pentru a fi viață.

2. Adevăr și Persoană

Locul imediat al depășirii condiției căzute a existenței, pe care am descris-o, este realitatea Persoanei. Semnificația

persoanei rezidă în faptul că ea denotă simultan două lucruri care la prima vedere, sunt contradictorii: particularitatea și comuniunea. A fi o persoană este fundamental diferit față de a fi un individ sau o "personalitate", căci o persoană nu poate fi concepută în sine, ci numai în *relația* sa. Împrumutând categoriile noastre din condiția căzută a existenței, identificăm de obicei persoana "cu sinele" (individual) și cu tot ceea posedă el, de fapt, din calități și experiență (personalitatea). Filozofii moderni ne reamintesc însă, pe bună dreptate, că nu în aceasta constă semnificația persoanei. Care este relația persoanei cu Adevărul, atât în calitatea ei de particularitate, cât și în cea de comuniune? Esența persoanei rezidă cu precizie în aceea că este o revelație a Adevărului ființei nu ca "substanță" sau "natură", ci ca "mod de existență"[99]. Această profundă percepție a Părinților capadocieni[100] arată că adevărata cunoaștere nu este o cunoaștere a "ousiei" sau a naturii ființelor, ci a modului în care ele se raportează la evenimentul comuniunii. Am văzut mai sus că tema *ekstasis*-ului era o idee-cheie în noțiunea de adevăr a patristicii grecești, dar aplicarea ei la noțiunea de persoană trebuie completată de o altă temă, cea a *hypostasis*-ului.

În vreme ce ekstasis înseamnă că persoana este revelația Adevărului prin faptul de a fi în comuniune, hypostasis înseamnă că în și prin comuniune, persoana își afirmă propria identitate și particularitate; ea "își asumă propria natură" (υποσιασις) într-un mod particular și unic. Astfel, persoana este orizontul în care se revelează adevărul ființei, nu ca simplă natură supusă individualizării și combinării, ci ca unic chip (εικων) al totalității și catolicității ființei. În acest mod, dacă

---

[99] A se vedea în această problemă lucrarea lui Chr. YANNARAS, *Conținutul ontologic al noțiunii teologice de persoană*, 1970 (în limba greacă). Distincția pe care el o face între *ousia* și *par-ousia* este deosebit de elocventă pentru subiect.
[100] Cf. supra, secțiunea II, §. 3.

privim o ființă ca persoană, vedem în ea natura umană întreagă și a distruge o persoană umană înseamnă a comite o crimă împotriva întregii umanități, adică, în ultimă analiză, contra adevărului ființei umane. Pentru acest motiv, misterul persoanei rezidă în faptul că în ea alteritatea și comuniunea nu sunt contradictorii, ci coincid una cu cealaltă. Adevărul comuniunii nu duce la disoluția diversității ființelor în vastul ocean ființial, ci la afirmarea alterității lor în și prin iubire. Diferența față de adevărul "naturii în sine" se găsește în faptul că în vreme ce el este supus fragmentării, individualizării, conceperii, înțelegerii etc., iubirea nu este supusă lor. Astfel, în contextul comuniunii, opusul alterității este divizarea[101].

Această identificare a alterității cu unitatea este incompatibilă cu existența căzută în care ne naștem ca indivizi cu pornirea evidentă de a apuca, a domina și a poseda ființa.

Acest Adam individualizat și individualizant din noi este păcatul nostru originar și, din cauza lui, "celălalt", adică ființele individuale din afara noastră, devine în final dușmanul și "păcatul nostru originar" (Sartre)[102]. Dacă este abandonată sieși, ființa umană nu poate fi o persoană. *Ekstazul* ființei către ceea ce este omenesc sau către nivelul creat duce la "ființa pentru moarte"[103]. De aceea, orice încercare de a defini Adevărul ca "ființa pentru viață" necesită automat noțiunea de ființă dincolo de cea creată.

---

[101] Distincția între "alteritate" (διαφορα) și "divizare" (διαιρεσις) este dezvoltată de Sf. Maxim pe baza hristologiei Calcedonului. Asupra acestor termeni și a sinonimelor lor la Maxim, a se vedea L. THUNBERG, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, 1965, p. 554 ss. Cf. și YANNARAS, *op. cit.*, p. 73 ss.

[102] J.P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, 1947[17], p. 251.

[103] Această observație a lui M. Heidegger este de mare importanță pentru ontologia lumii luată *ca atare*, adică fără referință la cea de dincolo.

3. Adevărul și Mântuitorul

Când Hristos spune că El este Adevărul și în același timp viața lumii, El introduce un conținut al Adevărului care comportă implicații ontologice. Dacă Adevărul salvează lumea, o face pentru că el este viață. Taina hristologiei, cum a afirmat-o definiția de la Calcedon, arată că mântuirea ca Adevăr și viață nu este posibilă decât în și printr-o persoană *adevărată*, adică ceva ce creația, după cum am văzut, nu poate oferi din pricina individualizării sale. Singura posibilitate de a exista o persoană adevărată este ca ființa și comuniunea să coincidă. Dumnezeu întreit oferă în El Însuși singura posibilitate a unei asemenea identificări între ființă și comuniune; El este revelația Persoanei adevărate.

Hristologia este întemeiată tocmai pe supoziția că numai Treimea poate oferi ființei create baza reală a persoanei și, în consecință, a mântuirii. Aceasta înseamnă că Hristos trebuie să fie Dumnezeu pentru a fi Mântuitor, dar înseamnă și ceva mai mult: El nu trebuie să fie un *individ*, ci o persoană adevărată. În experiența existenței individuale este imposibil de găsit o cât de pală analogie cu o ființă care să fie pe deplin și mai presus de orice *ontologic personală*. Experierea persoanei prin comuniune și dragoste pe care o putem face ne dă o idee asupra acestui fel de existență, dar nu oferă nici o schimbare ontologică. Viața adevărată, fără moarte, nu este posibilă pentru persoanele noastre fără ca ele să fie ontologic afectate. Astfel, vom putea ajunge, cu ajutorul analogiei iubirii, să înțelegem hristologia sub aspectul Crucii (o persoană care atât ne-a iubit, încât a murit pentru noi), dar dacă nu o putem urma până la momentul Învierii (o persoană care a biruit moartea), hristologia nu aduce ontologic nimic. Hristos este Adevărul tocmai pentru că El nu arată în Sine numai ființa, ci și persistența, adică supraviețuirea ființei. Prin Înviere, hristologia arată că ființa creată este atât de adevărată, încât nici chiar

libertatea umană n-o poate suprima[104], aşa cum s-a încercat, în realitate, pe Cruce. Adevăr şi fiinţă nu sunt identificate existenţial decât în Învierea lui Hristos, întru care Libertatea încetează să mai fie în starea de cădere, încetează adică să mai reprezinte o ameninţare pentru fiinţă. De aceea hristologia deplasează problema Adevărului din domeniul individului şi al "naturii" pentru a o plasa la nivelul Persoanei. Ar fi greşit, în consecinţă, să-L înţelegem pe Hristos - Adevărul ca "natură"[105] sau ca personalitate individuală; trebuie să vedem

---

[104] Dostoievski dezvăluie implicaţiile ontologice ale libertăţii atunci când indică tentativa de a pune capăt existenţei prin auto-anihilare ca expresie a libertăţii umane de a se afirma. Prin cuvintele lui Kirilov în *Posedaţii*, el nu poate dovedi că este Dumnezeu, adică referinţa ultimă a existenţei, decât dacă poate pune sfârşit propriei existenţe, sinucigându-se. Faptul că existenţa continuă în ciuda capacităţii omului de a se sinucide este dovada ontologică a realităţii că omul nu este fundamentul ultim al fiinţei, în ciuda ameninţării pe care o reprezintă la adresa ei prin posibilitatea de a ucide. Vom nota importanţa acestor lucruri pentru implicaţiile ontologice ale crucii şi Învierii lui Hristos.

[105] Vom găsi o justificare a folosirii termenului "natură" în hristologie la D.M.MACKINNON, *"Substance" in Christology – A Cross-Bench View* în: *Christ, Faith and History*, (ed. S.W. SYKES şi J. P. CLAYTON), 1972, pp. 279-300. Obiectul acestei justificări este să indice caracterul imediat şi direct al prezenţei lui Dumnezeu în hristologie şi să răspundă întrebării fundamentale: "Cum poate fi un act particular actul cuiva care este unit cu Tatăl, identic Tatălui, dacă nu prin natura relaţiei sale?". Nu putem decât să apreciem pozitiv acest demers în contextul gândirii occidentale care tinde să despartă fiinţa sau ousia de relaţie sau persoană. Totuşi, ceea ce încercăm să arătăm aici pe baza gândirii patristice greceşti (cf. supra, secţiunea II, § 3) este că fiinţa şi relaţia trebuie identificate şi că aceasta nu se poate decât în acel "mod de existenţă" în care "natura" sau "substanţa" este Adevăr. Ceea ce uneşte pe Fiul cu Tatăl (şi face actul mântuitor al primului identic cu al celui de-al doilea nu este "comunitatea de natură" a acestor două Persoane, ci "modul de a fi" al Tatălui, adică faptul că El este *Tată*. Aspectul ipostatic, personal al fiinţei lui Dumnezeu şi nu substanţa Sa – este cel care face opera lui Hristos în acelaşi timp identică voinţei Tatălui şi proprie Fiului singur (căci singur Fiul S-a întrupat). Este aşa pentru că misterul Persoanei rezidă în faptul că ea

în El o persoană în care divizarea "naturilor" este schimbată în alteritate întru comuniune[106]. Această depărtare a hristologiei de existenţa noastră individualizată pare să conducă la o imagine a lui Hristos care nu este "umană"; şi totuşi, ceea ce am spus mai înainte arată că, deşi "dezindividualizarea" lui Hristos are loc în planul hristologiei, implicaţiile ei existenţiale vor înceta să aibă o importanţă ontologică[107]. Faptul că în hristologie individualizarea lui Hristos creează probleme insurmontabile, din punct de vedere al implicaţiilor existenţiale ale afirmaţiei că Hristos este Adevărul, trebuie considerat în mod clar în relaţie cu eclesiologia. Căci dacă fiinţa lui Hristos este stabilită de aceeaşi manieră ca cea a unui individ, deci ca stare individuală care se află dincolo de noi sau printre noi, se pune inevitabil o întrebare: cum pot fi omul şi relaţia în general legate existenţial de acest "individ", adică nu doar psihologic sau moral, ci ontologic[108]? Problema este în

---

implică simultan unitate şi alteritate. Substanţa ca atare nu uneşte, nici nu diferenţiază, fiindcă pur şi simplu ea "nu este" fără un "mod de existenţă", adică fără persoană sau ipostas. În schimb, persoana sau ipostasul uneşte - prin evenimentul comuniunii - şi diferenţiază în acelaşi timp - prin acelaşi eveniment.

[106] Noţiunea patristică de *unire ipostatică*, cum a fost ea dezvoltată mai ales de Sf. Chiril al Alexandriei, face din *persoană (hypostasis)* şi nu din *naturi* punctul ultim al fiinţei lui Hristos. Este aici o distincţie subtilă dar semnificativă ce trebuie făcută între această perspectivă şi cea sugerată de ideea de *communicatio idiomatum* (comunicarea însuşirilor) care pare să confere cel puţin prin ipoteză, un statut ontologic celor două naturi luate ca atare.

[107] Toate hristologiile care vor să ia persoana *umană* ca bază a identităţii lui Hristos pot oferi o soteriologie de tip etic sau psihologic, dându-i însă cu mare greutate un conţinut ontologic. Problema morţii ca ameninţare apăsând asupra fiinţei personale nu poate fi rezolvată dacă ipostasul Mântuitorului este supus individualismului şi necesităţii ontologice, aşa cum orice ipostas uman este supus (vezi capitolul precedent).

[108] Problema antrenează, de asemenea, dificultăţi de logică şi experienţă pe care hristologia nu le poate rezolva pentru omul de astăzi atâta vreme cât Îl concepe pe Hristos ca individ. Cum poate un individ să fi trăit în

întregime legată de relația între hristologie și pnevmatologie, asupra căreia va trebui să reflectăm înainte să putem vedea cum se poate situa Biserica în prezentarea lui Hristos ca Adevăr și comuniune.

IV. Adevărul și Biserica

Consecințe eclesiologice ale sintezei patristice grecești

1.Trupul lui Hristos constituit în Duhul

Punctul hristologic de plecare a înțelegerii Adevărului, sau mai degrabă identificarea conceptului nostru de Adevăr cu Hristos, ridică problema tipului de hristologie la care ne gândim atunci când facem această identificare. Este posibil să avem în vedere aici cel puțin două tipuri de hristologie. Pe de o parte, Îl putem înțelege pe Hristos ca individ, conceput în mod istoric și obiectiv, înfățișându-se ca Adevăr. În acest mod de a-L înțelege pe Hristos, distanța dintre El și noi este acoperită cu ajutorul anumitor *mijloace* care slujesc drept vehicule de comunicare a Adevărului până la noi, ca de exemplu cuvintele Sale încorporate în Scripturi și, poate, Tradiția, transmisă, interpretată și chiar expusă de un anumit magisteriu al Bisericii - toate acestea fiind realizate cu *asistența și sub călăuzirea Duhului Sfânt.*

Palestina acum atâția ani și să aibă o relație cu mine *hic et nunc?* Introducerea Duhului Sfânt ca *Deus ex machina* pentru a soluționa problema mai mult complică decât rezolvă și, în orice caz, nu pare convingătoare în planul existențial sau ontologic. Singura alternativă rațională în contextul unei asemenea hristologii individualiste este de a înțelege relația noastră cu Hristos ca *Imitatio Christi* sau prin teorii soteriologice substitutive. Orice încercare de a înțelege această relație ca *ontologică* conduce cu necesitate la abandonarea unei concepții individualiste despre Hristos (cf. noțiunii biblice de "personalitate corporativă").

Pe de altă parte e posibil să gândim un tip de hristologie în care Hristos, deși persoană particulară, nu poate fi conceput ca înfățișându-se El Însuși. Când afirmăm că El este adevărul, înțelegem, în acest al doilea tip de hristologie, *existența Sa personală întreagă*, adică *relația Sa* cu Trupul Său, Biserica, noi înșine. Cu alte cuvinte, când spunem Hristos, în acest caz, înțelegem o Persoană, și nu un individ; semnificăm o realitate relațională care există "pentru mine" sau "pentru noi"[109]. Duhul Sfânt nu este aici cineva care ne asistă umplând distanța dintre Hristos și noi, ci e Persoana Treimii care realizează actual în istorie cea ce noi numim Hristos, această entitate absolut personală și relațională a Mântuitorului nostru. În acest caz, hristologia este condiționată în mod esențial - și nu doar secundar, ca în primul caz - de pnevmatologie; de fapt, ea este *constituită* pnevmatologic. Între Hristos - Adevărul și noi *nu există distanță* de acoperit prin mijloacele harului. Actualizând evenimentul Hristos în istorie, Sfântul Duh realizează *în același timp* existența Sa personală ca trup sau comunitate. Hristos nu există *mai întâi* ca Adevăr și *apoi* ca și comuniune; El este simultan și una și alta. Orice distanță între hristologie și eclesiologie dispare în Duhul. O asemenea pnevmatologie constituită ca hristologie este fără îndoială biblică. În Biblie, Hristos nu devine persoană istorică decât în Duhul (Matei 1, 18-20; Luca 1, 35), ceea ce înseamnă că înseși fundamentele hristologiei sunt puse de manieră pnevmatologică. Sfântul Duh nu *intervine a posteriori* în cadrul hristologic, ca asistență care acoperă distanța dintre un Hristos

[109] Cf. hristologiei lui D. BONHOEFFER (*Gesammelte Schriften*, III, 1960, pp. 166-242) unde această expresie constituie cheia de boltă. Punctul de vedere a lui Bonhoeffer este foarte important întrucât se distanțează în raport cu teoriile soteriologice ale teologiei de după Reformă, bazate mai mult pe lucrarea lui Hristos decât pe Persoana Sa. Dimensiunea pnevmatologică lipsește, totuși, în totalitate din opera lui Bonhoeffer, ceea ce face din ideea de "pro-me" o schemă fără conținut ontologic.

existând în chip obiectiv și noi; este Cel care dă naștere lui Hristos și unei întregi activități mântuitoare, ungându-L și făcându-L Χριστος (Luca 4, 13). Dacă este posibil să-L mărturisim într-un fel oarecare pe Hristos ca Adevăr, aceasta se întâmplă numai din pricina Sfântului Duh (I Corinteni 12, 3). Și cum arată un studiu atent al texului de la I Corinteni12, pentru Sf. Pavel Trupul lui Hristos este compus literalmente din harisme ale Duhului (apartenența la Trup = harismă)[110]. Astfel, putem spune fără risc de exagerare că Hristos *nu există în El Însuși, ci numai în mod pnevmatologic,* atât în particularitatea Sa de persoană distinctă cât și în capacitatea Sa de Trup al Bisericii și recapitulare a tuturor lucrurilor. Atât de mare este taina hristologiei, încât evenimentul Hristos este un eveniment care nu se definește prin el însuși - el nu se poate nici o clipă defini prin sine însuși, nici măcar teoretic - ci *este parte integrantă a iconomiei Sfintei Treimi.* A vorbi despre Hristos înseamnă în același timp a vorbi despre Tatăl și Duhul[111], și acest adevăr n-ar trebui voalat prin faptul că singur Hristos S-a întrupat, iar nu Tatăl sau Duhul. Pentru că întruparea, după cum am văzut, este constituită prin opera Duhului și nu este decât expresia și realizarea voinței Tatălui.

Misterul Bisericii se naște astfel din integralitatea iconomiei trinitare și din hristologia constituită în mod pnevmatologic. Duhul, ca "putere" sau "dătător de viață", ne face ființa aptă să devină relațională, pentru că El este în același timp "comuniune" (κοινωνια: II Corinteni 13, 13). De aceea, misterul Bisericii nu este, esențial, nimic altceva decât misterul lui "Unul" și al "multiplului" în același timp - nu

[110] Cf. cap. 5.

[111] Unitatea lucrării divine *ad extra* este subliniată cu tărie de Părinți. A se vedea, de ex., ATANASIE, *Ad Ser.* 1, 20; VASILE, *De Spiritu Sancto,* 19, 49; CHIRIL al Alexandriei, *In Jo,* 10 etc. Același lucru este adevărat și pentru Părinții occidentali. Cf. Y. CONGAR, *Pnevmatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine? În: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (Miscelaneu G. Philips), 1970, pp. 41-63.

"Unul" care există mai întâi ca "Unul" și mai apoi ca "multiplu", ci "Unul" care este *în același timp* "multiplu"[112].

În contextul unei astfel de hristologii constituite de manieră pnevmatologică, Adevărul și comuniunea devin, o dată în plus, identice. Aceasta se produce la nivelul istoriei ca și la acela al antropologiei. Dacă Hristos-Adevărul, existență în Duh, nu poate fi conceput individual, Adevărul este el însuși inevitabil și constant realizat în Duhul Sfânt, adică într-un eveniment de Cincizecime. În descrierea Cincizecimii (Fapte, cap. 2), semnificația evenimentului pare să se refere în același timp atât la istorie, cât și la antropologie: prin revărsarea Duhului Sfânt, "zilele de pe urmă" intră în istorie, în timp ce unitatea umanității este afirmată ca diversitate de harisme. Semnificația profundă a evenimentului pare să se găsească în faptul că ceea ce se produce în Hristos, atât din punctul de vedere al istoriei, cât și din acela al antrolopogiei, este realizat în mod actual, aici și acum. Obiectivarea și individualizarea existenței istorice, care implică distanța, declinul și moartea, sunt transformate în existență de comuniune, și deci de viață veșnică pentru om și pentru creație. Într-un mod asemănător, individualizarea existenței umane, care ajunge la divizare și opoziție, este acum transformată în existență de comuniune în care alteritatea de persoane ("pe fiecare dintre ei": Fapte 2, 3) este identică cu comuniunea într-un trup. Existența lui Hristos, așa cum a fost descrisă mai devreme, se găsește astfel istoricizată și personalizată prin aceeași mișcare a Duhului-Dumnezeu care a făcut din Hristos Însuși o ființă istorică. Adevărul lui Hristos și Adevărul Duhului sunt identice și de aceea Duhul Însuși este numit "Duhul Adevărului" (Ioan 14, 17; 15, 26; 16, 13). Diferă numai modul în care Hristos și Duhul lucrează, ca Adevăr, așa încât iubirea divină unică poate fi adaptată (=iconomia) la nevoile și limitele noastre.

[112] Discuția mai pe larg la J.D. ZIZIOULAS, *Die pnevmatologische Dimension der Kirche, în Communio (1973).*

Or, descrierea evenimentului Cincizecimii la Fapte 2 continuă să arate acelaşi lucru de o manieră mai concretă. Existenţa lui Hristos se aplică la existenţa noastră istorică nu *in abstracto* sau de manieră individualistă, ci în şi prin *comunitate*. Această comunitate se formează plecând de la existenţa obişnuită, printr-o convertire radicală a individului în persoană la botez. Ca moarte şi înviere în Hristos, botezul semnifică trecerea decisivă a existenţei de la "adevărul" fiinţei individualizate la adevărul fiinţei personale[113]. De aceea, aspectul de înviere al botezului nu este nimic altceva decât încorporarea în comunitate. Adevărul existenţial care izvorăşte din botez este tocmai Adevărul persoanei, Adevărul comuniunii. O naştere din nou (αναγεννησις) este cerută pentru aceasta, deoarece naşterea prin procreaţia obişnuită, cum am spus în secţiunea precedentă a capitolului, este o cauză de individualizare pentru fiinţă şi, deci, naştere de fiinţe sortite morţii. Viaţa veşnică cere naşterea din nou a botezului ca naştere "din Duh", aşa cum însăşi naşterea lui Hristos a fost din "din Duh", pentru ca fiecare botezat să poată deveni el însuşi "Hristos"[114], adică fiinţă de comuniune şi, prin urmare, de adevărată viaţă[115]. Aplicarea

[113] Cf. supra, secţiunea III, § 1.

[114] Cf. CHIRIL al Ierusalimului, *Catech,* 21, 1; TERTULIAN, *De Bapt.* 7-8; *Const. Apost.* III, 16.

[115] Toată "dezindividualizarea" lui Hristos, identificarea Sa cu un "trup" pnevmatic, nu poate avea sens decât dacă introduce realităţile ontologice în istorie. Duhul este asociat cu "zilele din urmă" (Fapte 2, 17) şi o hristologie pnevmatică nu-şi trage adevărul decât din realitatea lui Hristos *înviat*, adică din "verificarea" istorică a acestui Adevăr eshatologic. Dacă acceptăm pe Hristos înviat, nu mai este posibil să profesăm o hristologie individualistă. Orice referinţă la persoana lui Hristos va implica inevitabil ceea ce am numit aici dezindividualizare, va înfăţişa adică pe Hristos ca *persoană* (nu ca individ), ca fiinţă a cărei identitate este stabilită în şi prin comuniune. Noul Testament a fost scris de cei care au acceptat învierea lui Iisus ca pe un fapt istoric şi, din acest motiv, identitatea lui Hristos este permanent redată în Noul Testament în termeni pnevatologici (pentru unii evanghelişti, ca Matei şi Luca, chiar din momentul conceperii biologice a lui Iisus). Odată împlinit acest lucru, Bisericii îi era imposibil să vorbească despre Hristos altfel decât în termeni de comuniune, identificându-L, adică, cu "comuniunea sfinţilor". Atât apropierea eshatologică de Hristos, cât şi apropierea pnevmatologică, implică ideea de comunitate. Hristos Cel înviat este de neconceput ca individ; El este "Cel dintâi născut între mulţi fraţi", stabilindu-Şi identitatea istorică în şi prin evenimentul de comuniune care este Biserica.

existenţei lui Hristos la propria noastră existenţă devine, astfel, tot una cu realizarea comunităţii Bisericii. Această comunitate se naşte ca Trup al lui Hristos şi trăieşte aceeaşi comuniune pe care o aflăm în existenţa istorică a lui Hristos. "Adevărata sa viaţă" este identică celei a lui Dumnezeu întreit; ea devine astfel "stâlp al Adevărului" într-un sens existenţial. Toate acestea, care-şi au αληθεια lor în eshaton, îi sunt date Bisericii ca "eikon"[116], în chip sacramental, pentru ca să poată realiza întru sine Adevărul lui Hristos sub forma credinţei, a nădejdii şi a dragostei, ca înainte-gustare a vieţii veşnice, care o face să aspire la transfigurarea lumii întregi în comunitatea pe care ea însăşi o experiază.

Dar această experienţă a Adevărului în existenţa Bisericii este realizată în cel mai înalt grad în Euharistie. Comunitatea euharistică este Trupul lui Hristos prin excelenţă, tocmai pentru că ea întrupează şi înfăptuieşte comuniunea noastră în însăşi viaţa şi comuniunea Treimii, într-un mod care păstrează caracterul eshatologic al Adevărului, făcându-l parte integrantă a propriei sale istorii. De aceea, dacă vrem să vedem cum este unit Hristos cu Biserica, nu putem decât să cercetăm mai întâi dumnezeiasca Euharistie.

2. *Euharistia ca loc al Adevărului*

Cum revelează Euharistia pe Hristos ca Adevăr? Ce înseamnă aserţiunea că Hristos este Adevărul pentru viaţa şi structura Bisericii, în lumina experienţei sale euharistice?

[116] Cf. supra, secţiunea II, § 6.

Vom face aici următoarele observații:

a) Euharistia Îl revelează pe Hristos-Adevărul ca "vizită" și "chivot" (Ioan 1, 14) al lui Dumnezeu în istorie și creație, pentru ca Dumnezeu să poată fi "contemplat" în slava Adevărului Său și "participat" în comuniunea Sa de viață. De aceea, Biserica n-are altă realitate sau experiență a Adevărului în calitatea lui de comuniune atât de perfectă ca Euharistia. În adunarea euharistică, Cuvântul lui Dumnezeu se adresează omului și creației nu ca interpelare din afară, așa cum se întâmpla în Vechiul Testament, ci ca "trup", adică interior propriei noastre experiențe, în calitatea pe care o avem de parte a creației. Din acest motiv, Cuvântul lui Dumnezeu nu sălășluiește în spiritul uman ca o cunoaștere rațională sau în sufletul uman ca experiență mistică interioară, ci ca o comuniune în interiorul unei comunități. Cel mai important de reținut este că, în această manieră de a-L înțelege pe Hristos ca Adevăr, Hristos Însuși Se revelează ca Adevăr nu *într-o* comunitate, ci *ca* o comunitate. Adevărul nu este, astfel, ceva "exprimat" sau "auzit", ci, ceva care *este*, adică un adevăr ontologic: comunitatea însăși devine Adevăr.

Pentru că Hristos nu este numai revelat, ci și realizat în existența noastră ca părtășie într-o comunitate, adevărul nu ne este impus, ci izvorăște din mijlocul nostru. Nu este o autoritate în sens de *auctoritas,* ci har și dragoste care ne îmbrățișează în ființa sa implicată existențial în noi. Totuși, Adevărul nu este produsul unei experiențe sociologice sau al unei experiențe de grup; el vine cu siguranță dintr-o altă lume și nu este produs de noi ca atare.

b) Acest fel de Adevăr nu ajunge la noi ca rezultat al unei transmiteri istorice. Problema devine aici foarte delicată și cere să fie considerată cu grijă. Creștinismul este întemeiat, desigur, pe un fapt istoric, și Părinții Bisericii erau creștinii epocii lor care gândeau cel mai mult în conformitate cu dimensiunea istoriei, dacă îi comparăm cu ereticii pe care îi

combăteau (erezia este pentru Părinți "inovație"). Înțeleasă în lumina experienței euharistice, istoria nu este, totuși, aceeași cu istoria pe care o înțelegem noi de obicei; ea este condiționată de caracterul de anamneză și epicleză (epicletic) al Euharistiei, care transfigurează timpul, din depărtare și declin, în comuniune și viață. Astfel, istoria încetează de a mai fi o succesiune de evenimente care vin din trecut în prezent în direcție liniară; ea dobândește dimensiunea viitorului, dar și o dimensiune *verticală*, care o transformă în evenimente harismatice, în evenimente de Cincizecime. În istoria astfel concepută, Adevărul nu vine la noi numai pe calea delegării (Hristos - Apostoli - episcopi, în desfășurare liniară). El vine ca eveniment al Cincizecimii care asumă istoria liniară într-un prezent harismatic. Din acest motiv, hirotonia episcopului are loc exclusiv în timpul Euharistiei (iar în Liturghia orientală praznicul Cincizecimii este sărbătorit la fiecare hirotonie episcopală). Aceasta aruncă o lumină asupra modului nostru de a înțelege "infailibilitatea" Bisericii și exprimările sale prin intermediul unor slujiri eclesiale. Irineu vorbește deja de episcopi ca de cei care posedă o anumită *charisma veritatis*, iar Biserica primară a dezvoltat ideea de succesiune apostolică prin episcopi, ca și practica sinodalității, tot prin episcopi. De ce este asociat episcopul încă de la început cu *veritas*? În perspectiva pe care o prezentăm aici, această asociere nu poate fi înțeleasă ca o delegare a adevărului către treptele individuale de slujire. Faptul că fiecare episcop nu primește *charisma veritatis* decât în comunitatea euharistică și ca eveniment de cincizecime arată că succesiunea apostolică trece cu necesitate prin comuniune pentru a ajunge la comunitate. În *slujirea lui, episcopul este un succesor al Apostolilor, ca chip al lui Hristos în comunitatea Sa* - Biserica primară nu putea privi separat aceste două realități (Hristos - Apostoli)[117].

[117] Lucru foarte clar la HIPOLIT, *Trad. Apost.* 3 (rugăciune la hirotonirea episcopului).

În acelaşi mod, sinoadele erau expresia Adevărului tocmai pentru că episcopii erau şefii comunităţilor lor, şi de aceea numai episcopii diecezani pot participa la sinoade. *Unitatea în identitate* a comunităţilor este temelia infailibilităţii sinodale.

c) Am putea face observaţii asemănătoare în legătură cu *formularea* Adevărului în Biserică. Definiţiile dogmatice pot fi înţelese în două feluri diferite: 1. Ca expuneri sistematice ale Adevărului, care ne pot conduce la o mai bună cunoaştere a lui Dumnezeu; sau 2. Ca *semne* şi călăuze orientate spre Hristos-Adevărul prin intermediul formelor istorice şi culturale ale unei epoci şi ale unui loc anume. Dacă susţinem aici teza fundamentală că Adevărul nu poate fi "înţeles", primul mod de a concepe definiţiile dogmatice trebuie respins. Dacă îl acceptăm pe cel de-al doilea, trebuie să situăm întreaga problemă a dogmei în perspectiva Adevărului şi a comuniunii, cu toate implicaţiile ontologice ale Adevărului, cum au fost ele expuse mai sus în raport cu sinteza patristică greacă. Dacă Adevărul ca şi comuniune nu trebuie despărţit de ontologia vieţii, atunci dogmele sunt în principal afirmaţii *soteriologice*; obiectul lor este să elibereze chipul originar (εικων) al lui Hristos, Adevărul, de distorsiunile unor erezii, pentru a ajuta comunitatea Bisericii să păstreze neatinsă imaginea autentică a lui Hristos-Adevărul şi să trăiască în şi prin această prezenţă a Adevărului în istorie. Intenţia lor ultimă este să conducă la părtăşia cu viaţa lui Dumnezeu, să facă astfel încât Adevărul să fie comuniune şi viaţă. De aceea îşi terminau vechile sinoade definiţiile cu anateme, ca şi cum obiectul principal al sinodului n-ar fi fost atât definiţia cât anatema. Excomunicarea avea, în consecinţă, un fundament *pastoral*, acela de a proteja comunitatea de distorsiunile chipului (εικων) Adevărului, ca nu cumva conţinutul lui soteriologic să fie pus în pericol. Comuniunea nu mai era posibilă după o definiţie şi o anatemă sinodală, fiindcă Euharistia cere aceeaşi viziune despre Hristos. Scopul sinoadelor era comuniunea euharistică, şi prin formularea

sau adoptarea crezurilor ele nu urmăreau să furnizeze material pentru reflexia teologică, ci să dea comunităţilor euharistice orientarea corectă. Putem spune, deci, că definiţiile simbolice nu comportă relaţia cu adevărul privite în ele însele, ci numai în calitate de aclamaţii doxologice ale comunităţii de închinare.

Aceste "definiţii" posedă, totuşi, o anumită realitate care le este proprie. Ce relaţie cu adevărul comportă aceste forme, în lumina viziunii euharistice a Adevărului? Trebuie să luăm în considerare aici o altă problemă delicată. Am insistat în prezentul capitol asupra faptului că Adevărul nu poate fi cuprins şi, ca atare, nici obiectivat, nici definit. Cum trebuie înţelese dogmele dacă nu ca "formulări" sau "definiţii" care supun Adevărul cu ajutorul formelor istorice şi culturale?

Dacă punctul de plecare al reflecţiei noastre este perspectiva istorică a adevărului, adică a dogmelor în caracterul lor soteriologic şi doxologic menţionat mai sus, atunci dogmele reprezintă o formă de *acceptare*, de *sfinţire* şi în acelaşi timp de *depăşire* a istoriei şi a culturii. Este o formă similară celei a Euharistiei însăşi, care împrumută din creaţie şi din viaţa obişnuită a poporului elementele fundamentale şi le transcende în comuniune. Cu prilejul unei formulări dogmatice, care trece printr-un proces sinodal harismatic, anumite elemente istorice şi culturale (limbaj, concepte etc.) devin purtătoare *şi semne de comuniune.* Pătrunzând în structura gândirii diferitelor comunităţi care le folosesc în comuniunea lor euharistică, aceste elemente istorice şi culturale devin componente ale comuniunii şi dobândesc astfel caracter sacru şi permanenţă în viaţa Bisericii. Istoria şi cultura sunt acceptate, dar eshatologizate în acelaşi timp, pentru ca Adevărul să nu fie robit prin încorporarea lui în istorie şi cultură. Pentru ilustrare, am putea reveni asupra unor termeni şi concepte împrumutate de Biserică de la cultura greacă în scopul definiţiilor dogmatice.

Să luăm, de exemplu, termenul de καθολικος sau pe cel de προσωπον ori de υποστασις. Ele sunt, istoric şi cultural,

cuvinte grecești. Le-ar fi înțeles oare Aristotel sensul, dacă i s-ar fi dat să citească Crezul niceo-constantinopolitan? Da, dacă aceste cuvinte ar fi fost numai istorie și cultură. Dacă nu putea s-o facă, așa cum suntem îndreptățiți să bănuim, atunci ceva decisiv trebuie să se fi întâmplat în privința acestor termeni istorici și culturali pentru a fi asociați structurii de gândire a Bisericii și vieții sale. În acest sens am înțelege noi fidelitatea față de dogme. Nu pentru că fac raționamente și expun anumite adevăruri sau Adevărul, ci pentru că au devenit expresii și semne ale comuniunii în interiorul comunității Bisericii. Fiind relațională, comuniunea ține inevitabil de ordinul întrupării și de aceea ea realizează Adevărul *hic et nunc* acceptând istoria și cultura. Există în același timp un element profetic și critic în Adevărul considerat ca o comuniune, element care ia naștere prin acceptarea, și nu prin respingerea formelor istorice. Hristos-Adevărul este judecătorul lumii chiar prin faptul de a o fi asumat în El.

Aceasta înseamnă că orice ruptură a legăturii dintre dogmă și comunitate este tot una cu ruptura legăturii dintre Adevăr și comuniune. Dogmele, ca și slujirea, nu pot supraviețui ca Adevăr în afara evenimentului de comuniune creat de Duhul Sfânt. Nu este posibil ca un concept sau o formulă să încorporeze Adevărul în sine, întrucât aceasta ar conduce direct la concepția greacă despre Adevăr. Teologia academică se poate ocupa de doctrină, dar comuniunea Bisericii face ca teologia să fie Adevăr[118]. Într-o asemenea abordare a dogmelor, punerea în gardă făcută de sinteza patristică greacă împotriva conceptualizării Adevărului este menținută, fără să ducă însă la un refuz al istoricității Adevărului.

d) Euharistia arată că Adevărul nu este ceva care privește doar ființa umană, ci are dimensiuni cosmice profunde. Hristos

[118] Așa se explică faptul că Biserica primară și-a exprimat oficial credința prin sinoade de episcopi, adică de conducători ai comunităților euharistice, și nu prin intermediul teologilor.

în Euharistie este descoperit ca viața și recapitularea întregii creații. Una din dificultățile fundamentale, inerente concepției grecești despre Adevăr este că Acesta poate fi sesizat și formulat de rațiunea umană. Desigur, din întreaga creație, numai omul este înzestrat cu rațiune și, după Părinții greci, λογος-ul său e cel care-l face prințul creației. Cum arată însă, din nou, experiența euharistică, "rațiunea" omului este înțeleasă ca trebuind să fie elementul capabil să unifice creația pentru a o readuce lui Dumnezeu prin mâinile omului, așa încât Dumnezeu și nu omul - să fie "totul în toate". Această funcție euharistică sau sacerdotală a omului unește natura creată cu existența infinită și o eliberează astfel de sclavajul necesității permițându-i să-și dezvolte la maxim posibilitățile. Dacă, așa cum am insistat în acest capitol, comuniunea este singura cale pe care adevărul poate exista ca viață, natura, care nu posedă nici persoană, nici comuniune, "geme și suspină" în așteptarea mântuirii omului, care o poate așeza în evenimentul de comuniune creat de Dumnezeu. Responsabilitatea omului este de a face să izvorască din natură o realitate euharistică, de a face, deci, natura însăși capabilă de comuniune. Dacă omul reușește, atunci Adevărul capătă un sens pentru cosmosul întreg, Hristos devine Hristos cosmic și lumea ca totalitate e locuită de Adevăr, care nu este nimic altceva decât comuniunea cu Creatorul. Astfel, Adevărul devine viața ființei. Implicațiile acestui fapt merg mai departe ca adevărul "teologic" în sensul restrâns al termenului și ating Adevărul științelor naturii. Mult timp, știința și teologia păreau în căutarea unor tipuri diferite de Adevăr, ca și cum Adevărul n-ar fi fost unul singur în integralitatea existenței. Acesta era rezultatul supunerii Adevărului la dihotomia între transcendent și imanent și, în ultimă analiză, a faptului că atât specia "teologică" a adevărului, cât și specia "științifică" erau despărțite de noțiunea de comuniune și considerate sub aspectul structurii subiect - obiect, ca în metoda analitică de cercetare.

Revoluția înfăptuită de Einstein în știință a însemnat totuși o reorientare radicală a cercetării științifice a Adevărului[119]. Consecințele ei ultime n-au fost încă percepute, dar un lucru pare limpede: concepția greacă despre ființă a fost afectată decisiv de noțiunea de relație; pentru științele naturii de după Einstein, ființa a devenit relațională. Aceasta aduce Adevărul științific acolo unde au ajuns Părinții greci la nivel filozofic[120] și ne dă posibilitatea să vorbim de un Adevăr unic în lume, pe care îl abordăm științific sau teologic. Dacă teologia întrebuințează creator sinteza patristică greacă privind Adevărul și comuniunea și o aplică în domeniul Bisericii cu, curaj, dihotomia între Biserică și știință va putea fi surmontată. Savantul care este membru al Bisericii e capabil să-și dea seama că împlinește o lucrare *para-euharistică*, ceea ce poate duce la eliberarea naturii din robia față de omul "tehnologic" modern. Concepția euharistică a Adevărului poate să elibereze pe om de aviditatea de a domina natura și să-l facă să ia cunoștință de faptul că Hristos-Adevărul a venit pentru viața cosmosului întreg și că îndumnezeirea pe care o aduce Hristos ca împărtășire din viața divină (II Petru 1, 4) se raportează la toată creația, nu doar la ființa umană[121].

e) În sfârșit, o concepție euharistică despre Adevăr pune în lumină modul cum acesta devine libertate (Ioan 8, 32). Cum am arătat în privința relației Adevărului cu condiția căzută a existenței, în acest context libertatea înseamnă într-adevăr alegerea între diferite posibilități sau între negație și afirmație, între bine și rău. Putința de a alege se întemeiază pe individualizarea și dihotomiile ființei, născute din stăruința omului de a referi, în cele din urmă, ființa la el însuși. Depășirea acestor dihotomii o reprezintă tocmai ceea ce înseamnă pentru noi "catolicitatea" existenței în Hristos și în

[119] Cf. T.F.TORRANCE, *Space, Time and the Incarnation.*
[120] Cf. Ibid.
[121] Cf. ATANASIE, *Ad Ser.* I, 23.

Trupul Său, Biserica catolică. Acesta este tipul de catolicitate a existenței pe care îl conturează comunitatea euharistică în chiar structura sa[122]. Astfel, libertatea pe care Hristos-Adevărul o dă creației este tocmai eliberarea de diviziune și individualizare, oferind posibilitatea alterității în comuniune.

Dacă aceasta este temelia Adevărului ca libertate în Biserică, este evident că se naște un nou concept de libertate, care nu este determinat prin alegere, ci prin mișcarea afirmației constante, a unui continuu "Amin". Poporul lui Dumnezeu adunat în Euharistie își realizează propria libertate sub forma unicei afirmații: în Hristos, Dumnezeu nu ne oferă pe "da" și "nu" împreună, ci numai acel "da" care echivalează cu "Amin" euharistic (II Corinteni 1, 19-20)[123].

[122] O discuție mai detaliată a acestui punct poate fi găsită în cap. 4.
[123] În lumina gândirii patristice grecești, așa cum am încercat s-o prezentăm în acest studiu, libertatea este situată deasupra a ceea ce numim *libertatea morală.* Posibilitatea alegerii care definește liberatea morală provine din indvidualizarea ființei inerentă căderii (vezi mai sus, III, 1) și este, de fapt, o limitare a libertății, deoarece consistă în posibilități *date* și prin urmare constrângătoare. Plasând ființa lui Dumnezeu mai presus de nivelul voinței (Atanasie) sau deasupra afirmației și negației (Maxim) – vezi mai sus, ecțiunea II, 3 și 4 – Părinții greci voiau să situeze libertatea însăși deasupra limitărilor inerente alegerii și datului: Dumnezeu este cu adevărat liber pentru că nu este confrunat cu nimic care să-I fi fost "dat", și astfel El există mai presus de orice afirmație și negație. Aceasta nu trebuie, însă, să rămână o declarație negativă. Dumnezeu este realmente liber într-un sens pozitiv, pentru că El Își *afirmă veșnic* (adică fără a fi confruntat cu nimic "dat", cum este orice ființă care are un început) existența *printr-un eveniment de comuniune:* El este Tată fiindcă are veșnic un Fiu prin care Se afirmă pe Sine ca Tată. Ființa lui Dumnezeu apare astfel adevărată în libertatea ei față de orice "dat" și printr-o alteritate care nu înseamnă individualizare. O asemenea libertate este oferită omului în Hristos, ca "slavă" eshatologică a "fiilor lui Dumnezeu". Duhul Sfânt îngăduie "pregustarea" ei atunci când aduce în istorie comunitatea Bisericii și, în aces sens, comuniunea euharistică – evenimentul eshatologic prin excelență al Bisericii – este o afirmație, un "Amin", și revelează o condiție de existență liberă de posibilitatea de a nega, liberă chiar față de negarea ființei și a vieții care este moartea.

Este deci clar că Euharistia conţine o noţiune de Adevăr care nu este din această lume şi care pare nerealist şi inaplicabil în privinţa vieţii. Cum am subliniat mai sus încă, în legătură cu hristologia, conţinutul ontologic al Adevărului *nu este eliminat în momenttul în care nu avem în vedere altă* existenţă decât cea a stării căzute. Individualizarea fiinţei prin cădere ne face să căutăm siguranţa în diverse obiecte sau lucruri, dar Adevărul comuniunii nu oferă acest fel de siguranţă; el ne eliberează mai curând de sclavia "lucrurilor" obiective, situând toate lucrurile şi pe noi înşine în evenimentul de comuniune. Prin aceasta, Duhul este în acelaşi timp libertate (II Corinteni 3, 17) şi comuniune (II Corinteni 13, 13). Omul nu este liber decât în comuniune. Dacă Biserica vrea să fie spaţiul libertăţii, trebuie să-şi situeze permanent "obiectele" pe care le posedă, oricare ar fi ele (Scriptură, Taine, Preoţie etc.) în evenimentul de comuniune, pentru a le face "adevărate" şi pentru a-i face pe membrii săi liberi faţă de ele ca obiecte - cu toate că prin ceea ce sunt rămân canale de comuniune. Creştinii trebuie să înveţe să se sprijine nu pe "adevăruri" obiective, pe garanţii ale Adevărului, ci să trăiască în chip epilectic, să se întemeieze, adică, pe evenimentul comuniunii în care îi implică structura Bisericii. Adevărul eliberează punând fiinţele în comuniune.

Libertatea care se întemeiază pe afirmaţia prin comuniune înseamnă libertate faţă de individualizare şi moarte şi, deci, afirmaţie a *fiinţei*. Nu este o libertate morală, ci una ontologică, derivând din identificarea fiinţei şi a adevărului cu comuniunea.

3. HRISTOS, DUHUL SFÂNT ŞI BISERICA*

I. Introducere

Una dintre criticile fundamentale pe care le-au exprimat teologii ortodocşi în legătură cu eclesiologia Conciliului II Vatican priveşte locul pe care l-a acordat acesta pnevmatologiei în învăţătura sa despre Biserică. S-a creat în general impresia că, în comparaţie cu hristologia, pnevmatologia n-a jucat un rol important în învăţătura conciliului despre Biserică. Mai precis, s-a putut constata că Sfântul Duh a fost introdus în eclesiologie *după* ce edificiul Bisericii a fost ridicat exclusiv cu material hristologic. Aceasta a avut, fireşte, consecinţe importante pentru învăţătura conciliului despre materii ca Sfintele Taine, preoţia şi instituţiile bisericeşti în general.

Această critică poate fi, în ansamblul său, validă, însă ne confruntăm cu probleme când suntem pe punctul de a întreba care este aspectul său pozitiv, adică ce ar dori, de fapt, un ortodox să vadă conciliul făcând cu pnevmatologia în eclesiologia sa.

Într-unul din articolele sale, Yves Congar citează doi observatori ortodocşi la Conciliu - ale căror nume, politicos, se abţine să le menţioneze - care au afirmat: "dacă ar trebui să propunem noi o schemă *De Ecclesia*, două capitole ar fi suficiente: unul despre Sfântul Duh şi altul despre omul creştin"[1]. Citatul în sine este un indiciu clar că teologia ortodoxă trebuie să reflecteze mai mult asupra relaţiei dintre hristologic

* Capitol tradus din limba engleză de Pr. VASIIE GAVRILĂ, după ediţia *Being as communion*, LONDON, 1985.

[1] Y. CONGAR, *Actualite d'une pneumatologie*, în *Proche-Orient Chretien* 23 (1973), 121-132 (121).

și pnevmatologic și că stadiul actual al teologiei ortodoxe în această privință nu este câtuși de puțin satisfăcător.

O incursiune rapidă în istoria teologiei ortodoxe moderne privind acest subiect ne conduce înapoi la critica gândirii occidentale făcută de Homiakov în secolul trecut și la celebra idee de *sobornost* care a rezultat din ea[2]. Homiakov n-a fost explicit în această problemă însă punctele lui de vedere pot căpăta un sens numai dacă o doză puternică de pnevmatologie este „injectată" în eclesiologie. De fapt această doză - administrată deja cu generozitate eclesiologiei de către contemporanul catolic al lui Homiakov, Johannen Mohler, în lucrarea *Die Einheit*[3] - a fost atât de puternică, încât a făcut din Biserică mai curând o „societate harismatică" decât „Trupul lui Hristos". Faptul i-a determinat pe teologii ortodocși de mai târziu, în special pe părintele George Florovsky, să reafirme cu un accent deosebit că învățătura despre Bisercă este „un capitol al hristologiei"[4]. Procedând astfel, Florovsky a ridicat, indirect, problema sintezei dintre hristologic și pnevmatologic, fără să ofere, totuși, o soluție.

[2] A.S.HOMIAKOV, L'Eglise *Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient* 1872; W.I. BIRKBECK (ed.), *Russia and the Engllish Church during the Last Fifty Years*, I, 1895; G. FLOROVSKY, "Sobornost: The Catholicity of the Church", în *The Church of God. An Anglol-Russian-Symposium*, 1934; A. GRATIEUX, *A.S.Khomiakov et le mouvement slavophyle*, I-II, 1939; E. LANNE, *"Le mystere de l'Eglise dans la persective de le theologie orthodoxe"*, în *Irenikon* 35 (1962), 171-212; E. SUTTNER, *Offenbarung, *Gnade und Kirche bei A.S. Khomiakov*, 1967; recent P. O'LEARY, *The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A.S. Khomiakov*, 1982.

[3] J.A. MOHLER, *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus*, 1825. Cf. Y. CONGAR, "La pensee de Mohler et l' ecclesiologie orthodoxe", în *Irenikon* 12 (1935), 321-329.

[4] G. FLOROVSKY, "Le corps du Christ vivant", în *La sainte Eglise universelle. Confrontation aecumenique*, 1948, p. 12. Vezi și studiul lui J. ROMANIDES, "Orthodox Ecclesiology according to A. Khomiakov", în *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1956), 57-73.

De fapt, sunt motive să credem că, departe de a sugera o sinteză, el a fost înclinat spre o abordare hristologică a eclesiologiei.

Teologul ortodox care a avut menirea să exercite cea mai mare influență asupra subiectului în vremea noastră a fost Vladimir Lossky. Punctele lui de vedere sunt bine cunoscute, însă e necesar să menționăm în particular două dintre ele. Întâi, există o distinctă "iconomie a Duhului Sfânt", alături de cea a Fiului[5]. În al doilea rând, conținutul pnevmatologiei, în contrast cu cel al hristologiei, ar trebui definit în termeni eclesiologici ca referindu-se la "personalizarea" tainei lui Hristos, la însușirea ei de către credincios, ceea ce ar putea fi numit aspectul "subiectiv" al Bisericii (celălalt, cel "obiectiv", fiind propriu-zis hristologia)[6]. Astfel, cu ajutorul schemei "natură contra persoană", Lossky dezvoltă ideea că atât hristologia, cât și pnevmatologia, sunt componente necesare ale eclesiologiei și vede în structura sacramentală a Bisericii aspectul hristologic "obectiv", care trebuie să fie permanent însoțit de aspectul "personal" sau "subiectiv". Cel din urmă este legat de libertatea și integritatea fiecărei persoane, de "viața sa duhovnicească" interioară, de îndumnezeire etc. Acest lucru pare să furnizeze material pentru o sinteză între hristologie și pnevmatologie în plan eclesiologic. Și totuși, schematizarea menționată face poziția lui Lossky extrem de problematică, după cum vom vedea mai târziu. Din aceleași rațiuni devine problematic și primul său punct privind o "iconomie distinctă a Duhului Sfânt", făcând sinteza atât de dificilă, încât trebuie abandonată.

Lossky n-a tras nici o concluzie din implicațiile pe care le au vederile sale asupra structurii și instituțiilor actuale ale Bisericii. Problema *modului* în care trebuie să se raporteze

[5] Vezi V. LOSSKY, *The Mystical Theology of te Eastern Church*, 1957, mai ales pp. 135 ss.; 156 ss. Și 174 ss.

[6] Ibid. De asemenea, *In the Image and Likeness of God*, 1974, mai ales cap. 9.

instituționalul la harismatic, aspectul hristologic la cel pnevmatologic al eclesiologiei, așteaptă încă să fie tratată de teologia ortodoxă.

Alți doi teologi ortodocși ai vremurilor noastre, care au insistat asupra importanței pnevmatologiei în eclesiologie, au recunoscut dificultățile inerente oricărei disocieri a pnevmatologiei de hristologie. Nikos Nissiotis și părintele Boris Bobrinskoy au subliniat faptul că lucrarea Sfântului Duh și lucrarea lui Hristos aparțin împreună unui tot și n-ar trebui niciodată privite separat. Acesta este un important corectiv adus vederilor exprimate de Homiakov și în mare măsură și de Lossky, cu toate că prioritatea acordată pnevmatologiei este în continuare păstrată atât la Nissiotis, cât și la Bobrinskoy[7]. În orice caz, *cum* pot fi aduse împreună pnevmatologia și hristologia într-o sinteză deplină și organică rămâne o problemă încă deschisă. Este poate una din cele mai importante întrebări cu care se confruntă teologia ortodoxă în vremurile noastre.

Scurta retrospectivă istorică arată că teologia ortodoxă n-are răspunsuri de-a gata pentru problemele iminente. S-a considerat adesea că Ortodoxia poate fi de folos în discuțiile ecumenice, aducând contribuția pnevmatologiei sale. Lucrul poate fi adevărat într-o oarecare măsură, mai ales dacă privim contribuția ortodoxă ca un corectiv la excesele apusene în eclesiologie. Dar când se ajunge în punctul de a face dreptate componentelor de bază ale tradiției ortodoxe însăși sau - mult mai important - în punctul de a face față problemelor ecumenice actuale cu propoziții pozitive, devine clar faptul că teologia ortodoxă are nevoie să lucreze foarte strâns cu

---

[7] Vezi N. NISSIOTIS, *"The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology"* în A.J. PHILIPPOU (ed.), *The Orthodox Ethos*, 1964, în special p. 62 ss.; Idem, "Pneumatologie orthodoxe" în F.J. LEENHARD, et al., *Le Saint Esprit*, 1963; B. BOBRINSKOY, "Le Saint Esprit dans la liturgie" în *Studia Liturgica* I (1962), pp. 47-60; Idem, "Presence reelle et communion eucharistique" în *Revue des sciences philosophiques et theologiques* 53 (1969), 402-430.

teologia apuseană pentru a fi de real folos ei însăși și celorlalți. Acest scurt studiu va reflecta probleme și preocupări privitoare la Ortodoxia în sine, care nu este în nici un caz imună la problematica post-Vatican II. O sinteză corectă între hristologie și pnevmatologie în plan eclesiologic privește Ortodoxia la fel de mult ca și Apusul.

II. Problema sintezei dintre hristologie și pnevmatologie

Ce ar trebui să cuprindă o sinteză adecvată între hristologie și pnevmatologie? Iată o întrebare ce trebuie pusă înainte de orice încercare de a aborda problema instituțiilor eclesiale, pe care o vom discuta aici numai în acele aspecte ce privesc eclesiologia.

Aproape nimeni nu mai pune la îndoială afirmația că hristologia și pnevmatologia aparțin una alteia și nu pot fi despărțite. Dacă am vorbi de "hristomonism"într-o anumită parte a tradiției creștine, ar însemna să înțelegem greșit sau să fim nedrepți față de acea parte a tradiției (Părintele Congar a demonstrat acest lucru cu privire la tradiția apuseană romano-catolică)[8]. Problema nu este dacă cineva acceptă importanța

---

[8] Y. CONGAR, "Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine" în *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta, Melanges G. Philips*, 19970, pp. 41-63. În importanta sa lucrare în trei volume *Je crois en l'Esprit Saint*, 1980 (tradusă și în engleză: *I believe in the Holy Spirit*, (1983), părintele Congar arată clar și convingător locul central pe care l-a ocupat pnevmatologia în teologia Occidentului de-a lungul secolelor. Este o lucrare de o însemnătate deosebită și merită o atenție specială în timpul de față, când se desfășoară dialogul teologic între Biserica Romano-Catolică și cea Ortodoxă. Un alt studiu important, relativ recent, care arată locul pnevmatologiei în gândirea apuseană, este cel al părintelui LOUIS BROUYER, *Le Consolateur*, 1980. Importanța problemei pnevmatologiei este explicit arătată, de asemenea, într-un articol al teologului romano-catolic W. KASPER, "Esprit – Christ - Eglise" în *L'experience de l'Esprit Melanges E. Schillebeeck*, 1976, pp. 47-69.

pnevmatologiei în hristologie și invers; ea apare în legătură cu următoarele două chestiuni:

1.Problema *priorității*: ar trebui făcută hristologia dependentă de pnevmatologie sau ordinea ar trebui schimbată?

2.Problema *conținutului*: când vorbim despre hristologie și pnevmatologie, ce aspecte concrete ale învățăturii - și existenței - creștine trebuie să avem în vedere?

Mai întâi, problema priorității: Că este o problemă reală și nu rezultatul unei construcții teologice teoretice se poate vedea din faptul că ea condiționează nu doar întreaga istorie a teologiei, în ceea ce privește legătura dintre Răsărit și Apus, ci chiar și cea mai veche teologie și practică liturgică de care avem știință[9]. Chiar și în scrierile nou-testamentare întâlnim atât ideea că Duhul Sfânt este dat *prin* Hristos, în special Hristos Cel înviat și înălțat la ceruri ("căci încă nu era dat Duhul, pentru că Hristos nu fusese încă preaslăvit")[10], cât și ideea că *nu este Hristos*, ca să zicem așa, până când nu lucrează Duhul, nu doar ca un *înaintemergător* care Îi anunță venirea, ci și ca Cel care Îi *constituie adevărata identitate ca Hristos*, atât la botez (Marcu), cât și în momentul conceperii Sale biologice (Matei și Luca). Ambele perspective pot coexista în mod fericit într-una și aceeași scriere biblică, cum reiese evident din studiul lui Luca (Evanghelia și Faptele Apostolilor), al Evangheliei lui Ioan etc.

La nivel liturgic, cele două perspective au devenit foarte timpuriu distincte, o dată cu dezvoltarea a două tradiții privind relația dintre botez și confirmare (mirungere)[11]. Este bine cunoscut faptul că în Siria și Palestina mirungerea a precedat

[9] Pentru o discuție mai detaliată, a se vedea lucrarea noastră "Implications ecclesiologiques de deux types de Pneumatologie" în *Communio Sanctorum Melanges J.-J. Von Allmen*, 1982, pp. 141-154.
[10] Ioan 7, 39.
[11] Cf. T.W. MANSON, "Entry into Membership of the Early Church" în *Journal of Theological Studies* 48 (1947), 25-33.

liturgic botezul, cel puțin până în veacul al IV-lea, în timp ce în alte părți practica Bisericii, care în final a prevalat pretutindeni, a fost administrarea tainei mirungerii *după* botez. Dat fiind faptul că mirungerea a fost de obicei privită ca ritualul "împărtășirii Sfântului Duh", s-ar putea susține că, în cazurile în care mirungerea preceda botezul, pnevmatologia avea prioritate față de hristologie, în timp ce în celălalt caz se producea reversul. Sunt, de asemenea, indicii care sugerează că botezul însuși era de neconceput în Biserica primară fără împărtășirea Sfântului Duh[12], ceea ce conduce la concluzia că ambele ritualuri au fost unite, atât liturgic cât și teologic, într-o sinteză, fără să se țină seama de prioritatea vreunuia din cele două aspecte asupra celuilalt.

Pare de aceea, că prioritatea hristologiei sau pnevmatologiei nu constituie *neapărat* o problemă, și Biserica n-a văzut mult timp nici o problemă în diversitatea abordărilor, fie liturgice, fie teologice. Nu există, deci, nici un motiv pentru care lucrurile ar trebui să fie diferite astăzi, așa cum par unii ortodocși să sugereze. Problema s-a ridicat numai atunci când aceste două aspecte au fost separate *în fapt* unul de celălalt, atât liturgic, cât și teologic. În acest moment al istoriei, Răsăritul și Apusul au început să urmeze căi separate, conducând în cele din urmă la înstrăinare și divizare. Nu numai botezul și mirungerea au fost separate liturgic în Occident, dar și hristologia a avut tendința să domine treptat pnevmatologia. Filioque fiind numai o parte a acestui nou proces. Cu toate că a păstrat unitatea liturgică dintre botez și mirungere, menținând astfel sinteza originară la nivel liturgic,

[12] Vezi G. LAMPE, *The Seal of the Spirit*, 1951. Controversa dintre Lampe și G. Dix asupra acestei probleme (cel din urmă a insistat pe ideea că Sfântul Duh este împărtășit numai prin mirungere) se dovedește a fi lipsită de sens, dată fiind această varietate în uzul liturgic. Botezul și mirungerea formau, în orice caz, o unitate liturgică în Biserica veche și din acest motiv Sfântul Duh era implicat în tot procesul de inițiere creștină.

Răsăritul n-a reușit totuși, în final, să biruie ispita unei atitudini reacționare față de Apus în teologia sa. Atmosfera de suspiciune și polemică reciprocă a contribuit într-o mare măsură la această situație și a complicat întreaga problemă.

Oricum, ceea ce trebuie și putem vedea acum în mod clar este că atât timp cât unitatea dintre hristologie și pnevmatologie este de nezdruncinat, problema priorității poate rămâne o "teologumenă". Pentru diverse rațiuni, care au, fără îndoială, legătură cu particularitățile sale (interesul pentru istorie, etică etc.), Occidentul va acorda totdeauna o oarecare prioritate hristologiei față de pnevmatologie. Într-adevăr, sunt motive să presupunem că acest lucru ar putea fi avantajos în plan spiritual, mai ales în vremurile noastre. În egală măsură, pnevmatologia va ocupa mereu în Răsărit un loc important, dat fiind faptul că o perspectivă liturgică metaistorică asupra existenței creștine pare să marcheze etosul răsăritean. Preocupări diferite conduc la accente și priorități diferite. Atâta vreme cât este prezent *conținutul* esențial al hristologiei și pnevmatologiei, sinteza există în plenitudinea ei. În ce constă, însă, acest conținut? De ce anume suferă eclesiologia dacă, conținutul hristologiei sau al pnevmatologiei este deficitar?

Este greu să facem distincții în privința unei unități. Sarcina noastră în această problemă este întrucâtva dedicată și implică riscul să separăm acolo unde ar trebui doar să distingem. Trebuie să avem în minte că potrivit tradiției patristice, răsăritene și apusene deopotrivă, lucrarea lui Dumnezeu *ad extra* este *una* și indivizibilă: Unde este Fiul acolo se află și Tatăl și Duhul, și unde este Duhul Sfânt acolo sunt și Tatăl și Fiul. Contribuția fiecăreia dintre persoanele dumnezeiești la iconomia divină este marcată de caracteristicile proprii distinctive[13], direct relevante pentru eclesiologie, în

[13] Unitatea lucrărilor divine *ad extra* este, potrivit Părinților, indivizibilă, dar nu *nediferențiată*. Vezi J. McINTYRE, "The Holy Spirit in Greek

care trebuie să se reflecte. Să menționăm câteva dintre acestea privitoare la Fiul și la Sfântul Duh în particular.

Cel mai evident aspect ce trebuie menționat este că numai Fiul S-a întrupat. Atât Tatăl cât și Duhul Sfânt sunt implicați în istorie, însă numai Fiul *devine* istorie. De fapt, cum vom vedea mai târziu, dacă introducem timpul sau istoria atât în privința Tatălui, cât și a Duhului Sfânt, în mod automat Îi negăm pe Ei și particularitățile lor în iconomie. A fi implicat în istorie nu este același lucru cu a *deveni* istorie. De aceea, iconomia, în măsura în care și-a asumat istoria și are ea însăși o istorie, este *una singură*, anume *evenimentul Hristos*. Chiar realități ca Cincizecimea, care la prima vedere par a avea un caracter exclusiv pnevmatologic, trebuie legate de evenimentul Hristos[14], pentru a putea fi calificate drept parte a *istoriei* mântuirii; altfel, ele încetează să mai fie pnevmatologice în adevăratul sens.

Dacă *a deveni* istorie este particularitatea Fiului în iconomie, care este contribuția Duhului Sfânt? Bine, tocmai opusul: de a elibera pe Fiul și iconomia de sclavia istoriei. Dacă Fiul moare pe cruce, sucombând astfel în fața sclaviei existenței istorice, Duhul este Cel care Îl înviază din morți[15]. Duhul este dincolo de istorie[16] și când lucrează din istorie o face pentru a aduce în mijlocul ei zilele din urmă, eshata[17]. De aici rezultă că prima particularitate fundamentală a

Patristic Thought" în *The Scottish Journal of Theology*, 7 (1954), mai ales p. 357 ss.

[14] În Evanghelia a IV-a, de exemplu, Cincizecimea este văzută ca întoarcerea lui Iisus prin revărsarea Sfântului Duh. Vezi R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, 1970, p. 1139. De asemenea la Sf. Părinți, de exemplu la Chiril al Alexandriei, *In Jo* X, 2 și XI, 2 (P.G. 74, 433-436; 453-456).

[15] Rom. 8, 11.

[16] Cf. H.U. Von BALTHASAR, "Der Unbekannte penseits de Worts" în *Interpretation der Welt*, Festschrift R.Guardini, 1966, pp. 638-645.

[17] Fapte 2, 17

pnevmatologiei este caracterul *eshatologic*. Duhul Îl face pe Hristos o ființă eshatologică, "Adam cel din urmă".

O altă contribuție importantă a Sfântului Duh la evenimentul Hristos este aceea că, datorită participării Sfântului Duh la iconomia divină, Hristos nu este un individ, nu este "unul", ci "mulți". Această "personalitate corporativă" a lui Hristos este imposibil de conceput în afara pnevmatologiei. Nu este lipsit de importanță faptul că, încă din timpul lui Pavel, Duhul Sfânt a fost mereu asociat cu noțiunea de *comuniune* (κοινωνια)[18]. Contribuția pnevmatologiei la hristologie constă în această dimensiune a comuniunii. Numai datorită acestei funcții a pnevmatologiei se poate vorbi despre Hristos ca având un "trup", adică se poate vorbi despre eclesiologie, despre Biserică în calitate de Trup al lui Hristos.

Au mai existat și alte funcții legate de lucrarea specifică a Duhului Sfânt în teologia creștină, ca de exemplu inspirația și sfințenia. Tradiția ortodoxă a acordat o semnificație deosebită celei din urmă, adică ideii de sfințenie, probabil din cauza puternicei influențe origeniste care a existat întotdeauna în Răsărit. Această influență este evidentă în monahism ca formă a ceea ce numim în mod normal "spiritualitate". Monahismul însă - cu noțiunile de "sfințenie" și "spiritualitate" care se află în spatele lui - n-a devenit niciodată un aspect decisiv al *eclesiologiei* în Răsărit. În tradiția ortodoxă, eclesiologia a fost totdeauna determinată de Liturghie, de Euharistie, și din acest motiv cele două aspecte ale pnevmatologiei, eshatologia și comuniunea, sunt cele care au determinat eclesiologia ortodoxă. Ambele constituie elemente fundamentale ale înțelegerii ortodoxe a Euharistiei, ca și ale pnevmatologiei, cum am văzut deja. Acest fapt arată că dacă vrem să înțelegem bine eclesiologia ortodoxă și relația ei cu pnevma-tologia, atunci la cele două aspecte ale pnevmatologiei, eshatologia și

[18] II Corinteni 13, 13

comuniunea, trebuie să ne întoarcem în primul rând[19].

E nevoie să întregim toate cele de mai sus cu un alt punct fundamental. Nu este suficient să vorbim de eshatologie și comuniune ca aspecte necesare ale pnevmatologiei și eclesiologiei; este necesar ca aceste elemente pnevmatologice să devină constitutive eclesiologiei. Ceea ce am vrut să înțelegem prin "constitutive" este că aceste aspecte ale pnevmatologiei trebuie să determine ontologia Bisericii însăși. Duhul Sfânt nu este ceva care "animă" o Biserică deja existentă într-o formă sau alta. Duhul Sfânt face Biserica *să fie*. Pnevmatologia nu se raportează la bunăstarea Bisericii, ci la existența ei. Nu este vorba de un dinamism ce se adaugă esenței Bisericii. Este esența Bisericii însăși. Biserica este constituită în și prin eshatologie și comuniune. Pnevmatologia este o categorie ontologică în eclesiologie.

III. Implicațiile sintezei în eclesiologie

Toată această expunere sună oarecum teoretic. Dacă încercăm să o aplicăm la existența concretă a Bisericii, câteva din particularitățile eclesiologiei ortodoxe vor deveni mai ușor de explicat.

I. *Importanța Bisericii locale în eclesiologie.* A fost subliniată cu o insistență deosebită în vremea noastră, începând mai ales cu opera lui N. Afanasiev și "eclesiologia sa euharistică", dar n-a fost încă demonstrată în termenii pnevmatologiei. Fie-ne îngăduit să facem aici o primă încercare în

[19] Spunând acestea, nu vrem să subminăm importanța sfințeniei personale, în special așa cum este înțeleasă în monahism. Monahismul ortodox este, în orice caz, atât de ancorat în eshatologie, încât devine pe această cale profund legat de eclesiologic. Am dori să subliniem numai faptul că nici o "spiritualitate" nu este sănătoasă și cu adevărat creștină dacă nu este constant dependentă de evenimentul comuniunii eclesiale. Comunitatea eshatologică *prin excelență* trebuie descoperită în Euharistie, care este astfel inima întregii eclesiologii.

acest sens, referindu-ne la ceea ce tocmai am spus despre caracterul constitutiv al pnevmatologiei atât în hristologie cât și în eclesiologie.

Biserica este Trupul lui Hristos, ceea ce înseamnă că este întemeiată printr-un eveniment hristologic: Biserica este una pentru că Hristos este Unul, acestui unic Hristos datorându-și ea existența. Dacă pnevmatologia nu este constitutivă hristologiei, ar însemna că mai întâi există o singură Biserică și apoi multe alte Biserici. K. Rahner, de exemplu, a susținut că "esența" Bisericii rezidă în Biserica universală; "existența" Bisericii este cea care o face locală[20]. Totuși, dacă pnevmatologia este constitutivă atât hristologiei cât și eclesiologiei, atunci nu se poate vorbi în acești termeni. Duhul Sfânt este în acest caz Cel care determină, constituie ontologic trupul lui Hristos. Evenimentul Cincizecimii este unul constitutiv în perspectivă eclesiologică. Evenimentul unic Hristos ia forma *evenimentelor* (plural), care sunt ontologic tot așa de fundamentale ca evenimentul Hristos însuși. Bisericile locale sunt fundamentale în eclesiologie, în aceeași măsură ca Biserica universală. Într-o asemenea eclesiologie, nici o prioritate a Bisericii universale față de cea locală nu e de conceput.

De la Afanasiev încoace această idee a devenit curentă în teologia ortodoxă. Ea presupune, însă, un pericol pe care Afanasiev nu l-a văzut și pe care mulți teologi ortodocși nu reușesc, de asemenea, să-l sesizeze. Datorită lipsei unei sinteze adecvate între hristologic și pnevmatologic în eclesiologia ortodoxă, se consideră adesea, cu prea mare ușurință, că eclesiologia euharistică duce la prioritatea Bisericii locale față de cea universală[21], la un fel de "congregaționism". Cum am încercat însă să dovedim într-un alt studiu[22], Afanasiev se înșela trăgând astfel de concluzii, pentru că natura Euharistiei

[20] K. RAHNER, J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, 1962, p. 26.
[21] Cf. mai jos cap. 5, n. 111.
[22] Vezi cap. 4

nu orientează în direcția priorității Bisericii locale, ci în direcția *simultaneității* caracterului ei local și a celui universal. Există o *singură* Euharistie, oferită permanent în numele "uneia sfinte, catolice și apostolice" Biserici. Dilema "local sau universal" este depășită în Euharistie, la fel ca orice dihotomie între hristologie și pnevmatologie.

Pentru a fi și mai concreți, să ne întoarcem la întrebarea privind modul cum lucrează *de fapt* simultaneitatea celor două elemente în eclesiologie. Aceasta ne conduce direct la întrebarea vizând instituțiile eclesiale: *care sunt structurile și instituțiile eclesiale care ajută Biserica să mențină balanța dreaptă între local și universal?* Și cum trebuie ele interpretate așa încât să se dea locul cuvenit corectei sinteze pentru care am pledat aici?

2. *Însemnătatea sinodalității.* Faptul că Ortodoxia nu are un Papă este adevărat. Dacă ar avea sinoade în locul lui este fals. Sinodul nu este prezent în teologia ortodoxă ca un substitut al Papei, și aceasta pentru simplul motiv că nu poate juca rolul Papei sau înlocui slujirea lui. Adevărata natură a sinodalității în teologia ortodoxă poate fi înțeleasă numai în lumina a ceea ce am numit aici rolul *constitutiv* al pnevmatologiei în eclesiologie și a faptului că pnevmatologia implică noțiunea de comuniune.

Rațiunea teologică de a fi a sinodalității - sau a instituției sinodului - trebuie găsită în ideea că, în eclesiologie, comuniunea (care este o caracteristică a pnevmatologiei, după cum am văzut) reprezintă o categorie ontologică. În acest punct devine clară relevanța teologiei trinitare pentru eclesiologie. Pare să existe o corespondență exactă între teologia trinitară, așa cum a fost dezvoltată în particular de Părinții capadocieni - mai ales de Sfântul Vasile - și eclesiologia ortodoxă. Să ne fie îngăduit să spunem câteva cuvinte asupra acestui punct, esențial, credem, dar care nu s-a bucurat totdeauna de o largă apreciere.

Una dintre particularitățile frapante ale învățăturii Sfântului Vasile despre Dumnezeu, în comparație cu cea a Sfântului Atanasie și, desigur, cu a Părinților apuseni, este aceea că el pare mai curând nemulțumit de noțiunea de substanță ca și categorie ontologică și tinde s-o înlocuiască - lucru îndeajuns de semnificativ pentru subiectul nostru - cu cea de κοινωνια. În loc să vorbească despre unitatea lui Dumnezeu în termenii naturii Sale unice, Sfântul Vasile preferă să vorbească despre aceasta în termenii *comuniunii de persoane*: comuniunea este, pentru el, o categorie ontologică. *Natura* lui Dumnezeu este comuniune[23]. Aceasta nu înseamnă că Persoanele au o prioritate ontologică față de natura unică a lui Dumnezeu, ci că această unică natură coincide cu comuniunea celor trei Persoane.

În eclesiologie toate acestea pot fi aplicate la relația dintre Biserica locală și cea universală. Există o singură Biserică, după cum există un singur Dumnezeu. Din expresia acestei Biserici unice este comuniunea multelor Biserici locale. Comunitatea și unicitatea coincid în eclesiologie.

Când privim aspectul instituțional al eclesiologiei, reiese că instituția care ar putea să semnifice unitatea Bisericii trebuie să fie o instituție care să exprime *comuniunea*. Întrucât nu se află instituție care precede evenimentul comuniunii, ci numai din acest eveniment (aceasta înseamnă să fie comuniunea

[23] Vezi, de ex., Sf. VASILE, *De Spiritu sancto*, 18, (P.G. 194 C): "Unitatea lui Dumnezeu stă în *koinonia tes theotetos* (comuniunea dumnezeirii)". Cf. ibidem 153 A și 156 A. Un studiu atent al Sfântului Vasile arată că pentru el înțelesul lui *homoousios* este exprimat mai bine în termeni cum ar fi σικεια και συμφυης και αχωριστος κοινωνια, adică prin folosirea cuvântului *koinonia* (*De Spiritu sancto* 68; *Ep*. 52, 3; C. *Enn*. II, 12 etc.). Cf. A. JEVITCH, "Between the Niceans' and 'Easterners'.The Catholic Confession of Saint Basil" în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 24 (1980), 244. Pentru mai multe discuții, vezi studiul nostru "The teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and ecumenical Perspective" în *Credo in Spiritum Sanctum* (Atti del congresso teologico internationale di pneumatologia, Roma 22 – 26, marzo 1982) ed. De Jose Saraiva Martinus, Vatican, 1983, vol. I,pp. 29 – 54.

ontologic constitutivă) instituția unității universale nu poate fi auto-suficientă sau explicabilă prin sine ori prioritară față de evenimentul comuniunii, ci este dependentă de el. În această măsură, nu există comuniune care să poată fi prioritară în raport cu unicitatea Bisericii: instituția care dă expresie acestei comuniuni trebuie să fie însoțită de indiciul că există un sacerdoțiu care veghează asupra unicității pe care comuniunea năzuiește să o exprime.

Putem fi acum și mai concreți, încercând să interpretăm punctul nostru de vedere asupra sinodalității în lumina acestor principii teologice.

Instituția canonică a sinodului este adesea greșit înțeleasă în teologia ortodoxă. Uneori sinodul este numit "cea mai înaltă autoritate în Biserică", ca și cum Ortodoxia ar fi opusul "democratic" al Romei "monarhice". Mulți ortodocși gândesc sinodul în termenii *conciliarismului* apusean medieval. Adevărata semnificație a sinodului în tradiția ortodoxă, însă credem că este dată în *canonul 34 apostolic* și înțelesul său se bazează pe două principii fundamentale propuse de acest canon. Primul principiu este acela că în fiecare provincie trebuie să fie *un* cap - o instituție a unității. Nu există posibilitatea unei slujiri prin rotație sau colective care să înlocuiască acest unic cap. Episcopii și Bisericile locale nu pot face nimic fără prezența acestui "unul".

Pe de altă parte, același canon prevede al doilea principiu fundamental, și anume că "unul" nu poate face nimic fără "cei mulți"[24]. Nu există slujire sau instituție a unității care să

[24] Textul canonului este următorul: "Episcopii fiecărui neam (regiune =εθνος) sunt datori să cunoască pe cel dintâi (πρωτον) dintre dânșii și să-l socotească pe el drept căpetenie și nimic mai de seamă să nu facă fără încuviințarea lui; fiecare dar să facă numai cele ce privesc dioceza (eparhia) sa și satele de sub stăpânirea ei. Dar nici acela (cel dintâi) să nu facă nimic fără încuviințarea tuturor (episcopilor), căci numai așa va fi înțelegere și se va mări Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt". Text

nu fie exprimată sub forma comuniunii. Nu există "unul" care să nu fie în acelaşi timp "toţi" - şi aceasta nu e tot una cu hristologia condiţionată pnevmatologic pe care am menţionat-o mai devreme? Fiind constitutivă atât hristologiei cât şi eclesiologiei, pnevmatologia zădărniceşte orice intenţie de a ne gândi la Hristos ca la un individ, adică la Hristos fără Trupul Său, "cei mulţi", sau de a ne gândi la Biserica "una" fără s-o înţelegem simultan ca "multe".

În concluzie, teologia ortodoxă este greşit înţeleasă dacă privim Biserica numai ca o confederaţie de Biserici locale. Viziunea ortodoxă asupra Bisericii, cel puţin în înţelegerea noastră, reclamă o instituţie care să exprime unicitatea Bisericii, şi nu multiplicitatea ei. Însă multiplicitatea nu trebuie subordonată unicităţii, ci îi este constitutivă. Cele două dimensiuni, unicitatea şi multiplicitatea, trebuie să coincidă într-o instituţie care posedă o îndoită slujire: slujirea celui dintâi - πρωτος - şi slujirea "celor mulţi" - capii Bisericilor locale.

3. *Episcopul şi comunitatea.* Putem relua acum în considerare instituţiile la nivelul Bisericii locale însăşi, având permanent în minte aceleaşi principii teologice. Şi la acest nivel, însă, în legătură cu Biserica universală, trebuie menţinută relaţia autentică între "unul" şi "cei mulţi". În cazul Bisericii locale, "unul" este reprezentat prin slujirea episcopului, pe când "cei mulţi" sunt reprezentaţi prin celelalte slujiri şi prin laicat. Există un principiu fundamental în eclesiologia ortodoxă, care urcă până în primele secole şi reflectă sinteza adecvată între hristologie şi pnevmatolgoie pe care am menţinut-o aici. Este principiul potrivit căruia "unul" - episcopul - nu poate exista fără "cei mulţi" - comunitatea - iar "cei mulţi" nu pot exista fără "unul".

Întâi, principiul conform căruia "unul" este de neconceput fără "cei mulţi" este exprimat în termeni canonici practici în

original la F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 1905, pp. 572-574.

diferite moduri.

a) Nu există hirotonie de episcop în afara comunităţii[25]. Din moment ce hirotonia este un act ontologic constitutiv episcopatului, a o condiţiona de prezenţa comunităţii înseamnă a face comunitatea *constitutivă* Bisericii. Nu există Biserică fără comunitate, după cum nu există Hristos fără Trup, sau "unul" fără "cei mulţi".

b) Nu există episcopat fără o comunitate legată de el[26]. Aici e necesar să accentuăm un amănunt care arată o particularitate a Ortodoxiei în comparaţie cu teologia romano-catolică: menţionarea numelui comunităţii are loc în cadrul rugăciunii de sfinţire a episcopului. Întrucât în Biserica Ortodoxă nu există o *missio canonica*(trimitere canonică) sau o distincţie între *potestas ordinis* (puterea harică) şi *potestas iurisdictionis* (puterea jurisdicţională), faptul că numele comunităţii este menţionat în rugăciunea de consacrare înseamnă că aceasta, comunitatea, reprezintă parte integrantă a ontologiei episcopatului: nu poate fi episcop, nici măcar pentru un moment sau doar teoretic, care să nu fie condiţionat de o anumită comunitate. "Unul" este condiţionat ontologic de "cei mulţi".

Din nou, însă, aceasta nu-i totul. Şi opusul este, de asemenea, adevărat: "cei mulţi" nu pot exista fără "unul". În termeni concreţi, ideea poate fi exprimată astfel:

a) Nu există botez, care este actul constitutiv al comunităţii, adică baza ontologică a laicatului, fără episcop. "Cei mulţi" nu pot fi "mulţi" fără "unul".

b)Nu poate fi hirotonie, de nici un fel, fără prezenţa episcopului; episcopul este o condiţie pentru existenţa comunităţii şi viaţa ei harismatică.

4. *Caracterul iconic al instituţiilor eclesiale.* Interdependenţa reciprocă între "unul" şi "cei mulţi", această structură dublă a Bisericii stă sub semnul unei condiţii suplimentare

[25] Vezi cap. 5 şi 6.
[26] Ibid.

pentru existența sa: atât hirotonia episcopului, care cere prezența comunității, cât și hirotonia laicilor (botezul) sau a oricărui alt slujitor, care necesită prezența episcopului, trebuie să fie legate de Euharistie. În opinia noastră, aceasta implică faptul că nu ajunge să plasăm instituțiile eclesiale în contextul unei sinteze reale între "unul" și "mulți", care este numai una dintre componentele pnevmatologiei. Cealaltă, menționată mai devreme, este *eshatologia*, aspect care este exprimat, după părerea noastră, prin faptul că atât botezul cât și hirotonia trebuie să aibă loc în contextul Euharistiei. Cel puțin în accepțiunea sa ortodoxă, Euharistia este un eveniment eshatologic, în care nu numai că "unul" și "mulți" coexistă și se condiționează reciproc, dar se vădește un lucru și mai important: instituțiile eclesiale sunt *reflectări ale Împărăției*.

Mai întâi, ele sunt *reflectări*: natura instituțiilor eclesiale este "iconică", adică ființa lor nu rezidă în instituția în sine ci numai în relația lor cu altceva, cu Dumnezeu ori Hristos. În al doilea rând, ele sunt reflexe ale *Împărăției*: toate instituțiile eclesiale trebuie să aibă o justificare prin raportarea la ceva ultim, nu numai la o oportunitate istorică. Există, desigur, slujitori meniți să slujească nevoilor istorice temporale, dar ei nu-și pot revendica statutul eclesial într-un sens fundamental structural. Istoria nu poate fi niciodată o justificare suficientă pentru o instituție într-adevăr eclesială, fie ea cu referință la tradiție, succesiune apostolică, fundamentare scripturistică sau nevoile istorice actuale. Sfântul Duh călăuzește *dincolo* de istorie - și nu împotriva ei, desigur, deși poate și adesea trebuie să se îndrepte împotriva istoriei cum este ea de fapt, printr-o lucrare profetică a preoției. Prin faptul că sunt condiționate eshatologic, instituțiile eclesiale devin *sacramentale* în sensul de a fi plasate în dialectica dintre istorie și eshatologie, dintre ceea ce există deja și ceea ce urmează să fie. Ele își pierd astfel suficiența de sine, ființa lor individualistă, și există epicletic, adică depind în mod constant în

eficacitatea lor de rugăciune, de rugăciunea comunității. Nu în istorie își găsesc instituțiile eclesiale certitudinea (validitatea) lor, ci în continua dependență de Sfântul Duh. Numai aceasta le face "sacramentale", adică "iconice"în limbajul teologiei ortodoxe.

IV. Concluzii

Să ne fie îngăduit acum să concluzionăm rezumând punctele principale pe care am încercat să le prezentăm, plasând cele spuse în lumina situației actuale a Ortodoxiei. Am vorbit despre hristologie, pnevmatologie și instituțiile eclesiale în *teologia* - nu în practica - *ortodoxă*. Oricum, tot ce am afirmat nu-i doar o teorie, ci derivă din experiența istorică, chiar dacă aceasta tinde să fie un fel de memorie îndepărtată din trecut. Opiniile exprimate au fost următoarele:

1. Teologia ortodoxă n-a rezolvat încă problema sintezei adecvate dintre hristologie și pnevmatologie. Fără această sinteză, este imposibil să înțelegem tradiția ortodoxă însăși sau să fim de vreun folos real în discuțiile ecumenice din timpurile noastre.

2. În sinteza preconizată, important este că pnevmatologia trebuie să fie constitutivă hristologiei și eclesiologiei, să reprezinte cu alte cuvinte condiția însăși de existență a lui Hristos și a Bisericii. Acest lucru se poate realiza numai dacă două elemente ale pnevmatologiei sunt introduse în ființa lui Hristos și a Bisericii. Cele două elemente sunt eshatologia și comuniunea.

3. Dacă Biserica este *constituită* prin aceste două aspecte ale pnevmatologiei, toate noțiunile *piramidale* dispar în eclesiologie: "unul" și "mulți" coexistă ca două aspecte ale aceleiași ființe. La nivel universal, aceasta înseamnă că Bisericile locale pot constitui o singură Biserică printr-o slujire sau instituție care să reprezinte simultan un *primus* și un sinod al

cărui *primus* să fie. La nivel local, înseamnă că episcopul, capul Bisericii locale, este condiționat de existența comunității sale și de restul slujitorilor, mai ales de *presbiterium*. Nu există slujire care să nu aibă nevoie de alte slujiri; nici o treaptă de slujire care să dețină plinătatea, plenitudinea harică și puterea fără o relație cu celelalte.

4. În aceeași măsură, o condiționare pnevmatologică a ființei Bisericii este importantă pentru deschiderea instituțiilor eclesiale către perspectiva lor eshatologică. Prea multă istorie este adesea legată de instituțiile eclesiale. Ortodoxia suferă deseori de meta-istoricism: Apusul suferă de obicei de istoricizarea instituțiilor eclesiale. Etosul liturgic al Ortodoxiei nu-i va îngădui, probabil, niciodată să fie deplin implicată în istorie, deși n-a împiedicat izbucnirea unor mișcări de eliberare ca cea a războiului grec de independență din ultimul secol. Însă justificarea oricărei instituții eclesiale *permanente* are nevoie, cu siguranță, de o perspectivă eshatologică; istoria nu-i de ajuns.

5. În sfârșit, dacă pnevmatologia este constitutivă pentru eclesiologie, însăși noțiunea de *instituție* va fi profund afectată. Într-o perspectivă pur hrisologică putem vorbi despre Biserica *in-stituită* (de Hristos), dar într-o perspectivă pnevmatologică trebuie să vorbim despre ea ca fiind *con-stituită* (de Duhul Sânt). Hristos *in-stituie* și Sfântul Duh *con-stituie*. Diferența între cele două prefixe, *in-* și *con-*, poate fi enormă din punct de vedere eclesiologic. "Instituția" este cea care ni se înfățișează ca un fapt, mai mult sau mai puțin *fapt împlinit*. În această dimensiune, ea este o provocare pentru libertatea noastră. "Con-stituția" este ceva care ne implică în propria-i realitate, ceva ce acceptăm liber întrucât participăm la apariția ei. În primul caz, autoritatea ne este impusă, în vreme ce în al doilea ea izvorăște din mijlocul nostru. Dacă pnevmatologiei i se acordă un rol constitutiv în eclesiologie, atunci este afectată întreaga problemă referitoare la *Amt und Geist* (*Instituție și Duh*, lb. germană), sau problema "instituționalismului". Noțiunea de comuniune trebuie aplicată la însăși ființa instituțiilor eclesiale, nu doar la dinamismul și eficacitatea lor.

Cât privește prezentul, situația actuală: în ce măsură există, de fapt, comuniunea, sau în ce măsură mai poate ea să existe ori să fie descoperită de acum înainte? Faptul că Ortodoxia n-a trăit experiența situațiilor asemănătoare celor din Bisericile apusene, cum ar fi problema clericalismului, a anti-instituționalismului, penticostalismului etc., poate fi privit ca indiciu că *în cea mai mare parte* pnevmatologia a salvat viața Ortodoxiei până acum. Nu există semne ale tendințelor anti-instituționale în Biserica Ortodoxă, deși asemenea semne pot fi observate ici și colo în Grecia contemporană. Însă situația actuală în Ortodoxie, atât teologică dar și canonică, nu mai dă deplina recunoaștere tradiției pe care am încercat s-o reflectăm în capitolul de față. Instituțiile sinodale nu mai sunt expresia adevăratei balanțe între "unul" și "mulți", uneori deoarece "unul" nu lucrează sau nici măcar nu există, alteori pentru că "unul" sau "unii" îi ignoră pe "cei mulți". Același lucru este adevărat și în ce privește viața Bisericii locale: comunitatea aproape că a dispărut, iar numărul episcopilor titulari crește cu rapiditate. Singurul nivel la care se menține încă echilibrul între "unul" și "cei mulți" este cel *liturgic*: Liturghia este oare cea care salvează Ortodoxia? Probabil că da. Pentru cât timp, însă? După modul în care împărtășește cultura occidentală din ce în ce mai mult, Ortodoxia va împărtăși probabil și problemele Bisericii apusene. Astfel, problema instituțiilor eclesiale va deveni curând, existențial vorbind, o problemă ecumenică.

Ce s-ar putea face în acest sens? Vatican II a dat speranța și a promis multor oameni că ceva poate fi făcut. Nu sunt expert în teologia conciliului, dar simt că una dintre direcțiile pe care le-a vizat poate fi extrem de importantă, anume introducerea noțiunii de comuniune în eclesiologie. Combinată cu redescoperirea importanței poporului (λαος) lui Dumnezeu

și a Bisericii locale, ea îi poate ajuta chiar pe ortodocși să rămână credincioși identității lor. Dar trebuie făcut mult mai mult, pentru că Vatican II nu și-a încheiat lucrarea. Ceea ce un ortodox care împărtășește vederile acestui capitol ar vrea să fie făcut - poate de un Vatican III - este ca noțiunea de comuniune să fie dusă până la concluziile ei ontologice.

Avem nevoie de o ontologie a comuniunii. Avem nevoie să facem din comuniune condiția ființei însăși a Bisericii, nu a bunăstării, ci a existenței sale. În plan teologic, aceasta ar însemna acordarea unui rol constitutiv pnevmatologiei, nu a unuia dependent de hristologie. Vatican II n-a făcut acest lucru, însă o poate face noțiunea lui de comuniune. Aceasta ar transforma, probabil, automat instituțiile eclesiale. Ar îndepărta orice structură piramidală care mai poate fi în Biserică și ar putea chiar să plaseze piatra de poticnire a unității eclesiale, poziția Papei, într-o lumină mai favorabilă. Toate acestea și poate mult mai multe depind de autentica sinteză între hristologie și pnevmatologie în plan eclesiologic.

4. COMUNITATEA EUHARISTICĂ ȘI CATOLICITATEA BISERICII*

I. Introducere

Rândurile care urmează reprezintă o încercare de înțelegere a conceptului de catolicitate a Bisericii în lumina comunității euharistice. Nu este accidental faptul că, împrumutând termenul *catolic* din limbajul aristotelic[1], primii creștini nu l-au conceptualizat. În loc să vorbească de "catolicitate" cum facem noi astăzi[2], ei vorbeau de o "Biserică catolică" sau

---

* Studiu publicat în revista *Istina* 14(1969).

[1] Întrebuințarea aristotelică a termenului καθολου în opoziție cu cel de κατα μερος sau de καθ'εκαστον a supraviețuit epocii Bisericii primare, mai ales sub forma adectivală καθολικος (a se vedea, de ex., POLYBOS VI, 5, 3; DIONISIE de Halicarnas, Comp., 12; FILON, Vita Moisis II, 32 etc.).

[2] Această transformare în concepte s-a produs nu numai în teologia occidentală, dar și în cea a Bisericii Ortodoxe, cum vedem de exemplu în faimoasa idee de *sobornost* care apare în teologia rusă a secolului al XIX-lea, mai cu seamă în operele lui Homiakov. Această idee este o conceptualizare operată pe baza traducerii lui καθολικη prin *Sobornaya* în Crezul slavon sub influența tendințelor filozofice ale secolului al XVIII-lea. Ar fi extrem de interesant să studiem sensul exact pe care îl avea acest termen slavon în momentul primelor lui apariții, deoarece este posibil să fi însemnat atunci *adunarea concretă*, adică un συνοδος, nu în sensul tehnc al unui conciulliu, ci în cel de συνερχεσθαι επι το αυτο cum găsim la Pavel (I Corinteni 11, 20 ss) și Ignatie (Efeseni 5, 2-39, și era explicit folsoit chiar în epoca Sf. Ioan Hrisostom, în vreme ce συνοδος însemna simplu adunarea euharistică (cf. IOAN HRISOSTOM, *De proph. Obsc*. 2, 5, P.G. 56, 182; cf. infra, nota 22).
Este locul să notăm că idei ca identificarea dintre "catolic" și "universal", așa cum s-au dezvoltat ele în Occident, dar și cea de *sobornost* constituită în Răsărit, n-au avut alt efect decât să întunece sensul concret originar pe care îl avea καθολικη εκκλησια.

chiar - lucru și mai semnificativ - de "Biserici catolice" la plural[3]. Aceasta arată că nu putem vorbi de "catolicitate"

[3] Cel puțin în timpul primelor trei secole, termenul "Biserică catolică" n-a fost utilizat decât pentru Biserica locală. În binecunoscutul său pasaj din *Smirneni* 8, unde termenul apare pentru prima dată în izvoarele noastre, Ignatie pare să opună comunitatea episcopală locală "Bisericii catolice" într-un fel care a făcut pe mulți învățați (Zahn, Lightfood, Bardy etc.) s-o identifice pe cea din urmă cu "Biserica universală". Nimic din text nu permite însă această identificare. Reiese limpede din eclesiologia ignatiană nu numai că nu există "Biserică universală" în mintea sa, ci că, dimpotrivă, identificarea lui Hristos total și a întregii Biserici cu comunitatea episcopală locală este o idee capitală în gândirea sa (cf. mai jos și nota 24). În Martriul Sfântului Policarp, expresia η κατα την οικουμενην καθολικη εκκλησια (8, 1) i-a condus pe savanți la aceleași concluzii de-o manieră care pare să neglijeze faptul că, dacă traducem καθολικη prin "universală" în acest text, ne aflăm în fața unei tautologii inacceptabile care ar da: "Biserica universală care se găsește în univers"! Faptul că nu există în documentul citat opoziție între "local" și "universal" este demonstrat prin aceea că el vorbește despre Policarp ca de episcopul "Bisericii catolice care se află la Smirna" (16, 2), tocmai pentru că Biserica locală este "locul" (παροικια) în care "sălășluiește" Biserica în întregimea ei. Tertulian se servește, de asemenea, de cuvântul "Biserici catolice" la plural (*Praeser. Haer.*, 26, 4, P.L. 2, 38; cf. comentariilor de Labriolle-Refoule în ediția din "Sources chretiennes" nr. 46, 1957, p. 126, n. 4), în timp ce Ciprian scrie despre "unitatea Bisericii catolice" gândind probabil la Biserica din Cartagina (cf. P. Th. CAMELOT, "*Saint Cyprien et la primaute*", în *Istina*, 1957, p. 423 și P.M. BENEVOT, "*Saint Cyprien, The Lapsed – The Unity of the Catholic Church* în seria *Ancient Christian Writers*, 25, 1957, p. 74 ss), iar mărturisitorii romani de la jumătatea veacului al III-lea vorbesc de "un episcop al Bisericii catolice"! (CIPRIAN, *Ep.* 49 (46) 2-4; EUSEBIU, *Istoria Bisericească* VI, 43, 11). Numai în secolul IV, probabil, în legătură cu lupta teologilor ca OPTAT DE MILEVE (*Contra Parm.* 2, 1) și AUGUSTIN (*Ep.* 93, 23; *De Unit.*, 6, 16 etc.) contra provincialismului donatiștilor, termenul de "catolic" a fost identificat cu cel de "universal". Cf. P. BATIFFOL, *Le Catholicisme de Saint Augustin*, 1929, p. 212. În Răsărit, în cursul aceluiași secol, catolicitatea a căpătat o definiție *sintetică* în care "universalitatea" este un element ce constituie catolicitatea. (Cf. CHIRIL al Ierusalimului, *Cateheze*, 18, 23, P.G. 33, 1044).

ignorând Biserica locală concretă.

Deja în cartea *Didahia*, la sfârșitul primului secol sau la începutul celui de-al doilea, era exprimat limpede ideea că în Euharistie Biserica experiază ceea ce este făgăduit pentru Parusie, anume unitatea eshatologică a tuturor în Hristos: "După cum această pâine, odinioară împrăștiată pe munți, fiind adunată a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăția Ta"[4].

Această convingere nu era fără legătură cu aplicarea expresiei *Biserica catolică* la comunitatea locală. Ea echivala cu actul de a indica limpede că, deși catolicitatea Bisericii este în cele din urmă o realitate eshatologică, natura sa este revelată și percepută real *hic et nunc* în Euharistie. Înțeleasă mai întâi nu ca un lucru, ca un mijloc obiectivat al harului, ci mai întâi ca act și adunare (*synaxis*) a Bisericii locale[5], actul "catolic" al unei Biserici "catolice", Euharistia poate avea deci importanță pentru încercarea de a înțelege catolicitatea Bisericii. În cele ce urmează vom studia mai întâi pe scurt comunitatea euharistică, așa cum se manifestă ea în Biserica primară, fixându-ne atenția asupra aspectelor care ating catolicitatea.

Vom încerca apoi să tragem din acest studiu concluzii pentru discuțiile noastre asupra catolicității astăzi.

[4] *Didahia* 9, 4. Cf. 10, 5. J.P. AUDET, *La Didache. Instructions des apotres*, 1948, p. 407, arată că acestea sunt texte euharistice.

[5] Acest aspect al Euharistiei a fost mult timp uitat. El a fost subliniat în occident de învățați ca O. CASEL, G. DIX etc. Pentru consecințele eclesiologice ale Euharistiei, a se vedea, de asemenea, H. FRIES, *"Die Eucharistie und die Einheit der Kirche"* în *Pro Mundi Vita. Festschrift zum eucharistischen Weltkongress*, 1960, p. 176; J.-M.R. TILLARD, *L' Eucharistie, Paque de l' Eglise* ("Unam Sanctam", nr. 449 1964; J.-J. VON ALLMEN, *Essai sur le repas du Seigneur*, 1966, p. 37 ss.; și lucrările lui N. A. AFANASIEV, A. SCHMEMANN și J. MEYENDORFF: *Orthodoxie et Catholicite*, 1965.

II. „Unu" și „multiplu" în conștiința euharistică a Bisericii primare

În prima sa Epistolă către Corinteni (10, 26-17), Sfântul Pavel scrie în legătură cu celebrarea Cinei Domnului: "Paharul binecuvântării pe care-l binecuvântăm, nu este oare împărtășirea (koinonia) cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtășirea cu trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură pâine, noi, cei mulți, un singur trup suntem, fiindcă toți dintr-o singură pâine ne împărtășim". Nu este singura dată când Sf. Pavel vorbește de "multiplu" ca fiind "unul" în Hristos, mai precis nu "unul" la neutru, ci "unul" la masculin[6]. Ideea de încorporare a "celor mulți" în "Unul" sau cea privind pe "Unul" ca reprezentativ al multiplului urcă până la o epocă anterioară celei a lui Pavel. Este o idee fundamental legată de figura "Slujitorului lui Dumnezeu" și a "Fiului Omului"[7]. Semnificativ pentru noi, însă, este că această idee a fost dintru început legată de conștiința euharistică a Bisericii. Scriind corintenilor cuvintele mai sus amintite, Pavel se făcea doar ecoul unei convingeri evident foarte răspândite în Biserica primară.

Astfel, cu privire la tradiția Slujitorului lui Dumnezeu, textele de la Cina cea de pe urmă, în ciuda divergențelor în anumite privințe, sunt de acord în a afirma legătura Cinei cu "mulțimea" sau "voi", "pentru care" sau "în locul cui" (αντι, περι) se oferă "Unul" însuși[8].

[6] Gal. 3, 28. Cf. II Corinteni 11, 2; Ef. 2, 15 etc.

[7] Aceasta a contribuit la apariția faimoasei teorii a "personalității corporative" în Biblie. Despre această teorie, cf. între alții: S. PEDERSEN, *Israel – Its Life and Culture*, 1926; H. WHEELER ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, 1936, p. 49; A.R. JOHNSON, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 1942; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage, Etudes sur la "personnalite corporative" dans la Bible*, 1959.

[8] Vezi Marcu 14, 24; Matei 26, 28; Lc. 22, 20; I Corinteni 11, 24.

Relația Euharistiei cu tradiția Slujitorului lui Dumnezeu, în care sunt reprezentanți mai mulți, se stabilește în viața liturgică a Bisericii încă din primul secol. În cea mai veche rugăciune liturgică a Bisericii romane, care se găsește în prima epistolă a lui Clement, întâlnim de mai multe ori ideea de *slujitor al lui Dumnezeu* pusă în relație cu Euharistia[9]. Același lucru se verifică în Didahia, unde ideea își află locul de o manieră mai explicită[10].

Observații asemănătoare pot fi făcute în ceea ce privește relația Euharistiei cu tradiția Fiului Omului. Dacă cel de-al șaselea capitol al Evangheliei după Ioan se raportează la Euharistie, este semnificativ faptul că figura Fiului Omului, pusă aici în relief, este legată de Euharistie. El este "Unul" care dă "mâncarea ce rămâne spre viața veșnică" (Ioan 6, 27). Ca și mana pe care o dădea Dumnezeu lui Israel prin Moise, aceasta este "pâinea cea adevărată" care, coborâtă din cer, nu este nimic altceva decât "Fiul Omului" Însuși (Ioan 6, 27, 51). E semnificativ că Hristos apare ca Fiul Omului, și nu cu un alt titlu, atunci când se identifică cu "pâinea cea adevărată". Astfel, se spune clar despre cel ce mănâncă din această pâine că mănâncă "trupul Fiului Omului" (Ioan 6, 53), care cheamă spre El pe oricine mănâncă adevărata pâine (Ioan 6, 56), împlinindu-și în acest mod rolul corporativ de Fiu al Omului. Este exact ideea care domină capitolele 13-17 din aceeași Evanghelie, în care premisele euharistice ale ultimei Cine sunt atât de profund puse în raport cu unitatea eshatologică a tuturor în Hristos și ating culmea în rugăciunea "ca toți să fie una" (Ioan 17). Ne este imposibil să vedem toate acestea în afara unui context euharistic în care domină ideea de unitate a "celor mulți" în "Unul". Din acest motiv, a patra Evanghelie

[9] I Corinteni 59, 2-4.

[10] *Didahia* 10, 2; 9, 2. Cf. supra, nota 4.

nu numai că poate fi considerată o liturghie euharistică[11], dar este, de asemenea, caracterizată de expresii altfel inexplicabile, ca schimbarea curioasă a persoanei I singular cu persoana I plural în cap. 3, vers. 11-13: "Adevărat, adevărat zic ție, că noi ce știm vorbim și ceea ce am văzut mărturisim, dar mărturia noastră nu o primiți. Dacă v-am spus cele pământești și nu credeți, cum veți crede de vă voi spune cele cerești? Căci nimeni nu s-a suit la cer, decât Cel care S-a pogorât din cer, Fiul Omului, Cel ce este în cer". Vom observa că este încă un text despre Fiul Omului conținând un astfel de fenomen filologic ce nu poate fi înțeles decât într-un sens eclesiologic[12].

Toate acestea arată legătura fundamentală a ideii de unitate dintre "multiplu" și "Unu" cu experiența euharistică a Bisericii. Ar fi nepotrivit în acest capitol să luăm în discuție faptul dacă menționata conexiune oferă o explicație a imaginii eclesiologice a "trupului lui Hristos"[13]. Este însă absolut sigur că nici identificarea Bisericii cu Trupul lui Hrisos, nici unitatea finală a "celor mulți" în "Unul" nu pot fi înțelese afară de cuvântul euharistic: "Acesta este trupul Meu"[14].

Consecințele eclesiologice pot fi percepute limpede în izvoarele primelor trei veacuri. Prima din aceste consecințe este că, încă din epistolele Sfântului Pavel, comunitatea euharistică locală primește numele de εκκλησια sau chiar de εκκλησια του θεου. Un studiu atent al cap. 11 din I Corinteni relevă că termenul εκκλησια este folosit într-un sens dinamic: "când vă adunați în Biserică", ceea ce înseamnă "când deveniți Biserică - εκκλησια" (v. 18). Aceasta implică în mod clar

[11] Ph.-H. MENOUD, L evangile de Jean d apres les recherches ecentes, 1947, p. 247.
[12] Cf. E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordung im Neuen Testament*, 1959, paragr. 11-a.
[13] Pentru această explicație, cf. A.D.J. RAWLINSON, "Corpus Christi" în *Mysterium Christi* (ed. G.A. Bell și A. Deissmann), 1930, p. 235 ss.
[14] Cf. C.T. CRAIG, *The One Church in the Light of the New Testament*, 1951, p. 21.

ceea ce devine explicit în versetele următoare, anume că expresiile euharistice: "a se aduna laolaltă", "a se aduna laolaltă επι το αυτο", "Cina Domnului" etc., sunt identificate cu expresiile eclesiologice "εκκλησια" sau "εκκλησια του θεου".

Cealaltă consecință de mare importanță, credem, pentru dezvoltarea ulterioară a ideii de catolicitate este următoarea: comunitatea locală este numită, începând, de asemenea, cu scrierile Sfântului Pavel, ολη η εκκλησια, adică *toată Biserica*[15]. Oricât de interesant ar fi din punct de vedere istoric, nu ne va preocupa aici dacă această idee are vreo legătură cu ideea de "Biserică catolică", ce apare câteva generații mai târziu[16]. Oricum, cert este că, cel puțin în literatura primelor trei veacuri, Biserica locală era numită, începând, o dată în plus, cu Sf. Pavel, εκκλησια του θεου ori *toată Biserica* sau chiar καθολικη εκκλησια, nu fără legătură cu comunitatea euharistică concretă[17].

Cum arată limpede eclesiologia lui Ignatie al Antiohiei, însuși contextul în care apare pentru prima dată termenul καθολικα εκκλησια era în mod clar un context euharistic, față de care principala preocupare a lui Ignatie era unitatea

[15] Rom. 16, 23.
[16] Problema este discutată în lucrarea noastră *Unitatea Bisericii în Euharistie și în Episcop în primele trei secole*, 1965 (în greacă).
[17] Nu întâmplător a fost aplicat termenul "catolic" *catedralei*, adică bisericii principale unde slujea episcopul și unde toată comunitatea episcopală era prezentă (Sinodul Trulan, can. 59). Termenii *ecclesia major*, *ecclesia senior* și *ecclesia catholica* au devenit sinonime începând din secolul al IV-lea, pentru a deosebi catedrala de parohii (dovada este adusă, de exemplu, în *Pelerinajul Eteriei* editat de H. PETRE în "Sources chretiennes" nr. 21 în 1948 și în Rânduielile Bisericii din Ierusalim editate de M. TARCHNISVILLI în 1959 etc.). Probabil în acest înțeles al cuvântului "catolic" a fost aplicat termenul καθολικον bisericii principale dintr-o mânăstire bizantină, de vreme ce era locul unde toți monahii se adunau pentru oficierea Euharistiei. Nu este locul să insistăm asupra importanței acestui sens al cuvântului entru legătura între comunitata euharistică și "Biserica catolică" a primelor veacuri.

comunității euharistice[18].

În loc, deci, să încercăm să găsim în acest text ignatian sensul "Bisericii catolice" în opoziția dintre "local" și "universal", ne vom arăta mai fideli izvoarelor dacă îi vedem sensul în lumina întregii eclesiologii a lui Ignatie, după care comunitatea euharistică este *exact aceeași cu* (e sensul lui Ignatie) Biserica întreagă unită în Hristos[19].

Catolicitate, deci, în acest context, nu înseamnă nimic altceva decât *integritatea, plenitudinea* și *totalitatea* trupului lui Hristos, exact așa cum (ωσπερ) este reprezentat el în comunitatea euharistică.

III. Alcătuirea și structura comunității euharistice ca reflexe de catolicitate

Cu o asemenea concepție a comunității euharistice ca fundal, ar fi fost imposibil ca structura și alcătuirea acestei comunități să fie diferite față de cele din primele secole. O componență și o structură diferite ar însemna o eclesiologie diferită. Este deci important pentru noi, dacă vrem să înțelegem această eclesiologie, mai ales în ceea ce privește aspectul de "catolicitate", să avem în minte componența și structura respectivă.

[18] Smirneni 8: "...Acea Euharistie să fie socotită bună, care este făcută de episcop sau de cel căruia episcopul i-a îngăduit. Că acolo unde apare episcopul se găsete și mulțimea credincioșilor, după cum unde este Hristos acolo este și Biserica catolică (universală)".

[19] Orice opoziție între "local" și "universal" în acest text ar însemna că Biserica universală se adună în jurul lui Hristos, în vreme ce Biserica "locală" este unită nu în jurul lui Hristos, ci în jurul episcopului. Un asemnea tip de teologie îi este străin lu Ignatie, care, dimpotrivă, nu distinge între unitatea în Hristos și unitatea în episcop (de ex. *Efeseni 5*, 1, *Magnezieni* 3, 1-2; cf. *Către Policarp*), și aceasta nu într-un sens metaforic, ci într-un sens mistic de reală identificare.

Cum ne arată alăturarea diverselor elemente care ne-au rămas din Liturghia primelor secole, "toată Biserica"[20] "dintr-un loc anume"[21] "se aduna"[22] în special duminica[23] pentru "frângerea pâinii"[24].

Aceasta era *unica adunare* (*synaxa*) într-un loc particular în sensul că includea "toată Biserica"[25]. Faptul, care de obicei nu e notat de istorici, este de o însemnătate eclesiologică excepțională, fiindcă trasează linia de demarcație între noțiunea creștină și noțiunea necreștină de unitate în Biserica primară.

Adunarea în dragoste frățească nu era, desigur, o inovație creștină. În Imperiul roman era atât de obișnuită formarea de "asociații", încât au fost necesare legi privitoare la astfel de asociații desemnate prin termenul *collegia*[26]. Dragostea fraternă care domnea printre membrii trebuia să alimenteze lunar un fond comun și să-i numească pe ceilalți membri cu nume de confrați (*fratres, sodalis, socii*)[27].

În afară de păgâni, evreii care trăiau în Imperiul roman erau, de asemenea, organizați în comunități speciale sub proprii

[20] Rom. 16, 23.

[21] I Corinteni 1, 2; II Corinteni 1, 1; I Tes. 1,1; Fapte. 11, 22 etc.

[22] I Corinteni 11, 20, 33, 34. Cf. IGNATIE, *Efeseni* 5, 2-3.

[23] Observarea duminicii era aproape identică cu synaxa euharitică. Cf. W. RORDORF, Sunday – *The History of the Day of the Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, 1968, p. 177 ss. Și 238 ss.

[24] Fapte 2, 46; 20, 7.

[25] Existența "bisericilor în case particulare" nu ridică probleme în această privință, chiar dacă ele sunt concepute ca adunări euharistice, deoarece avem motive întemeiate să credem că n-a existat mai mult de o singură astfel de biserică într-un oraș. Aceste motive sunt prezentate în cartea noastră Unitatea Bisericii...p. 64 ss.

[26] TACIT, Anale, 14, 17; PLINIU, *Ad Traj*, 34, 97; MINUCIUS FELIX, *Oct.* 8-9; ORIGEN, *Contra lui Cels* 1, 1. J.P. WALTZING, *Etudes historiques sur les corporations professionelles des Romains* I, pp. 113-129.

[27] Cf. F.X. KRAUS, "Fraternitas" în *Realencyclopaedie der christlichen Altertumer*, I, 1880, col. 540.

lor etnarhi[28], iar dragostea lor frățească era așa de puternică, încât în cazul grupurilor speciale, precum esenienii, se baza pe principii de proprietate comună.

Prin urmare, a vorbi de unitatea primilor creștini în termeni de iubire frățească ar însemna să trecem pe lângă unicul fundament al acestei unități și chiar să ne expunem, poate, unor comparații din care n-am avea nimic de câștigat, mai ales în lumina evidențelor ca cele pe care ni le dau texte precum Gal. 5, 15; I Corinteni11, 21 etc.!

Exista cu siguranță o diferență fundamentală de credință care îi distingea pe creștini de cei dimprejurul lor[29].

Exista însă și o deosebire în felul de a se aduna, pe care nu putem să n-o relevăm. Această diferență se găsește în alcătuirea adunărilor: acolo unde evreii își întemeiau unitatea adunărilor pe rasă (sau, într-o epocă mai recentă, pe o comunitate religioasă mai largă bazată pe această rasă) și păgânii pe *collegia* profesionale, creștinii declarau că în Hristos "nu mai este nici iudeu nici elin"[30], "nici parte bărbătească nici parte femeiască"[31], "nici adult nici copil"[32], "nici bogat nici sărac"[33], "nici stăpân nici rob"[34] etc. Pentru mai multă siguranță, creștinii ajungeau adesea să creadă că formau un fel de *a treia rasă*, dar numai pentru a arăta că era vorba, de fapt, de o "rasă nerasială", de un popor care, atunci când se

---

[28] Cf. E. SCHURER, Geschichte der judischen Volkes, 1914, p. 14-17.

[29] Mărturisirile de credință au fost unite cu Liturghia foarte devreme, așa încât a avut loc o interacțiune reciprocă. Cf. K. FEDERER, *Liturgie und Glaube – Eine theologiegeschichtliche Untersuchung,* 1950, p. 59 ss.

[30] Galateni 3, 28; col 3, 11. Cf. I Corinteni 12, 13.

[31] Galateni 3, 28.

[32] Matei 19, 13. Cf. 14, 21. Problema participării copiilor la adunările euharistice ale Bisericii primare este leagată, fără îndoială, de cea a pedobaptismului acelei epoci, asupra căruia cartea lui J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, 1958, continuă să fie decisivă.

[33] Iacob 2, 27; I Corinteni 11, 20 ss.

[34] I Corinteni 12, 13; Gal. 3, 28; Efes. 6, 8.

proclama a fi adevăratul Israel, declara în același timp că nu se preocupa de diferența dintre greci și evrei din moment ce erau membri ai Bisericii creștine.

Această atitudine care depășea nu numai divizările sociale, dar chiar și pe cele naturale (ca vârsta, rasa etc.), era exprimată prin excelență în comunitatea euharistică.

Este foarte semnificativ că, spre deosebire de ceea ce fac Bisericile astăzi, într-o epocă marcată de pierderea tragică a eclesiologiei primelor veacuri, atunci nu se săvârșea Euharistia special pentru copii sau studenți etc., nici nu exista o Euharistie care să poată avea loc de manieră privată și individuală[35]. Un astfel de lucru ar fi distrus tocmai caracterul catolic al Euharistiei, care era o λειτουεγια, adică o "lucrare publică" pentru toți creștinii din același oraș, la care - fapt destul de semnificativ - timp îndelungat și în locuri așa de populate ca Roma secolului al II-lea, chiar poporul de la țară venea să participe[36].

Comunitatea euharistică era în componența sa o comunitate catolică în sensul că depășea nu numai divizările sociale, ci chiar și pe cele naturale[37], așa cum se va realiza această depășire în Împărăția lui Dumnezeu[38], a cărei revelație și semn real era comunitatea locală[39].

---

[35] Individualizarea progresivă a Euharistiei, cu introducerea rugăciunilor euharistice private în structura liturghiei și preponderența, în cele din urmă, a "messei private" în Occident, constituie o evoluție istorică ce ar trebui studiată în strânsă legătură cu dezvoltarea eclesiologiei.

[36] IUSTIN, *Apologia* 1, 67, cf. 65. Situația trebuie să se fi menținut cel puțin până la mijlocul sec. al III-lea, când apar primele indicații despre formarea parohiilor. Problema în ansamblu și consecințele ei eclesiologice sunt discutate în lucrarea noastră *Unitatea Bisericii...* p. 151-188.

[37] Vezi supra, nota 32.

[38] Matei 22, 30; Marcu 12, 25; Luca 20, 34 ss.

[39] Exigența prealabilă a credinței și a dragostei pentru comuniune crea, fără îndoială, limitări pentru această comunitate. Este important de cercetat cum o comunitate liturgică închisă, cum era cu siguranță Biserica primară, se poate uni cu "Biserica catolică". Un studiu special s-ar impune în această privință. Cf. lucrărilor lui W. ELERT, *Abendmahl und*

"Catolicitatea" comunităţii euharistice se reflecta şi în structura sa. Oricât de departe suntem de a reconstitui această structură plecând de la elementele de domeniul evidenţei pe care le posedăm, putem vedea că în mijlocul adunării (*synaxa*) "întregii Biserici"[40] şi în spatele "altarului unic"[41] se găsea tronul "episcopului unic"[42] stând "în locul lui Dumnezeu"[43] sau înţeles ca "imaginea vie a lui Hristos"[44]. În jurul tronului său erau aşezaţi presbiterii[45], în vreme ce alături stăteau în picioare diaconii, asistându-l în slujire, iar în faţa sa "poporul lu Dumnezeu"[46], această *stare bisericească*[47] constituită în virtutea ritului de iniţiere (botez - mirungere) şi care era considerată condiţia *sine qua non* pentru ca o comunitate euharistică să existe şi să exprime unitatea Bisericii.

Kirchergemeinschaft in der alten Kirche hamptsachlich des Ostens, 1954, şi S.L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church* (f.a.).

40 Vezi mai sus.

41 Legătura între "o Biserică" şi "o Euharistie", "un episcop" şi "un altar", deja clar formulată în învăţătura lui Ignatie (*Filadelfieni* 4, *Magnezieni* 7, 2, *Efeseni* 5, 2, *Tralieni* 7, 2 etc.) se continuă la Ciprian (*Ep.* 43(40), 5; *De Unit.* 17, 14) şi până în sec. IV, prin ideea unui μονογενες θυσιαστριον (*altar unic*, EUSEBIU, *Istoria Bisericească* X, 4, 68) şi un anumit număr de practici liturgice profund semnificative ca *fermentum, antimension* etc.

42 GNATIE, Filadelfieni 4. Cf. notei precedente.

43 IGNATIE, Mangezieni 6, 1; 3, 1-2; Tralieni 3, 1.

44 Ideea că episcopul este "imaginea lui Hristos" a persistat cel puţin până în sec. IV (cf. *Omiliile lui Pseudo-Clement* 3, 62). Materiale la O. PERLER, "*L'eveque, representant du Christ*" în *L'Episcopat et l'Eglise niverselle* (ed. Y. CONGAR, et al., "Unam Sanctam" 39), 1962, pp. 31-66.

45 Apoc. 4, 4; cf. IGNATIE, *Smirneni* 8, 1; *Efeseni* 20, 2 şi dispunerea adunării euharistice postulată în izvoare ca HIPOLIT, *Tradiţia Apostolică* (ed. DIX, p. 6 şi 40 ss.).

46 Vezi IUSTIN, *Apologia* 65, 67 şi nota precedentă.

47 I Clement 40, 5; 41, 1. Ideea că "laicul" nu este un "nehirotonit", ci unul care, prin botez şi untdelemnul sfinţit, aparţine propriului său rang în Biserică, este fundamentală pentru a înţelege corect synaxa euharistică şi consecinţele ei eclesiologice.

Un rol fundamental al "episcopului unic" era să exprime în el "mulţimea" (πολυληθεια)[48] credincioşilor dintr-un loc. El era singurul în măsură să ofere Euharistia în numele Bisericii, ridicând astfel până la tronul lui Dumnezeu *trupul întreg al lui Hristos*. Era "unul" în care "mulţimea" unită devenea "a lui Dumnezeu", fiind readus la Cel care o crease graţie răscumpărării sale de sub puterea lui Satan de către "Unul" care o luase în grijă. Episcopul devenea astfel "unul" prin mâinile căruia trebuia să treacă întreaga comunitate pentru a fi oferită lui Dumnezeu în Hristos, adică în cel ma înalt moment al unităţii Bisericii.

Preeminenţa decisivă a episcopatului în ideea unei "Biserici catolice" era astfel un proces ce se desfăşura chiar în inima comunităţii euharistice. Nu numai mulţimea poporului, dar şi pluralitatea ordinelor trebuia să înceteze să mai fie cauze de divizare şi să fie depăşite într-o diversitate ca cea oferită de Sfântul Duh, care îşi împarte darurile fără a distruge unitatea. Aceasta era funcţia *hirotoniei*. *Ordinatio* înseamnă *ordin* şi creează, deci, *ordine*. Lucrul nu era deloc ciudat pentru adunările euharistice din primele secole structurate în astfel de ordine. Împărţirea darurilor şi slujitor, precum şi crearea de stări în Biserică, ar putea însemna, pentru lumea naturală, distrugerea unităţii. Legând însă hirotoniile de comuni-tatea euharistică şi făcând din "punerea mâinilor" un drept exclusiv al episcopului, nu ca individ, ci ca şef al comunităţii euharistice, Biserica primară salva caracterul catolic al întregii sale structuri.

Prin dreptul său exclusiv de a hirotoni şi din pricina restricţiei indispensabile de a nu hirotoni decât în contextul Euharistiei, episcopul lua asupra sa responsabilitatea de a exprima catolicitatea Bisericii sale. Acest lucru era justificat însă numai de comunitatea euharistică şi de locul pe care îl ocupa episcopul în structura ei.

48 IGNATIE, *Efeseni* 1, 3; *Tralieni* 1,1: "mulţimea" din Trales putea fi văzută persoana episcopului său.

IV. Comunitatea euharistică și „Biserica catolică din lume"

Exista, însă, un paradox chiar în modul în care comunitatea euharistică a slujit la formarea "Bisericii catolice" în primele veacuri. Paradoxul rezidă în următorul fapt: comunitatea euharistică, fiind o entitate locală, a condus inevitabil la ideea de *Biserică catolică locală* și în același timp la depășirea antitezei dintre local și universal, făcând astfel posibilă aplicarea expresiei "catolic" la scară locală și universală deopotrivă. A fost posibil acest lucru din motive ce-și au fundamentul simultan în adevărata natură și în structura comunității euharistice.

Natura comunității era determinată de faptul că ea era "euharistică", consista adică în comuniunea trupului lui Hristos în totalitatea sa și în cuprinderea tuturor în el. Ceea ce fiecare comunitate euharistică era chemată să reveleze nu era o parte a lui Hristos, ci Hristos întreg, nu o unitate parțială sau locală, ci deplina unitate eshatologică a tuturor în Hristos. *Era concretizarea și localizarea generalului*, o prezență reală a lui καθολον (întregului) în καθ'εκαστον (fiecare în parte) în adevăratul sens aristotelic al termenului[49]. Cum se arată în pasajul din Didahia mai sus citat[50], adunarea euharistică era înțeleasă ca revelația unității eshatologice a tuturor în Hristos, ceea ce însemna că o excludere reciprocă între local și universal nu era posibilă într-un context euharistic, una fiind automat inclusă în cealaltă.

Principiul enunțat își găsea expresia în structura comunității euharistice, prin faptul că șeful ei era legat de celelalte

[49] Relația între καθολου și καθ'εκαστον este foarte bine exprimată la Aristotel în exemplul pe care el îl dă: "Omul ține de întreg-καθολου, Galias ține de ceea ce este particular, specific - καθ'εκαστον" (Interpr. 7, 12). Astfel, καθ'εκαστον nu este conceput ca o parte din καθολου, ci ca expresia sa concretă. În acest tip de gândire, dilema între "local" și "universal" se arată a fi lipsită de semnificație.

[50] Vezi supra p. 161

comunități euharistice din lume prin însăși hirotonia sa. Faptul că cel puțin doi sau trei episcopi ai Bisericilor vecine trebuia să ia parte la orice ungere episcopală[51] lega radical funcțiunea episcopului, și o dată cu ea comunitatea euharistică în care avea loc hirotonia, de restul comunităților euharistice răspândite în lume[52]. Acest fapt nu numai că permitea oricărui episcop să autorizeze pe unul dintre confrații săi întru episcopat aflat în vizită să-i prezideze propria comunitate euharistică[53], dar trebuia să fie și unul din factorii fundamentali ai apariției sinodalității episcopale.

Locul exact pe care îl ocupa "sinodul" sau "conciliul" în contextul catolicității Bisericii primare reprezintă una dintre cele mai dificile și mai obscure probleme. Aveau aceste concilii drept scop, atunci când au apărut, să reprezinte o structură de "catolicitate universală" deasupra Bisericilor locale? Cu siguranță nu așa gândea Ciprian, unul din personalitățile cele mai angajate în activitatea sinodală. Pentru el, autoritatea unui conciliu era morală și fiecare episcop rămânea permanent direct responsabil în fața lui Dumnezeu pentru propria sa comunitate[54]. Chiar faptul acceptării progresive a "sinodului"

[51] HIPOLIT, *Tradiția Apostolică* 2, Sinodul de la Arles, can. 20, Sinodul I ec., canoanele 4 și 6 etc.

[52] Acesta este un punct fundamental pe care N. Afanasiev nu l-a putut vedea, nici aprecia în elesiologia sa euharistică, după cum constatăm din părerile exprimate de el, de ex. în articolul "Una Sancta" în *Irenikon* 36 (1963), pp. 436-475 și în alte locuri.

[53] Așa cum vedem, de ex., în vizita lui Policarp la Roma cu ocazia controversei pascale (EUSEBIU, *Istoria Bisericească* V, 24, 14-17). Cf. Didascalia siriacă 12 (ed. CONNOLLY, p. 122).

[54] CIPRIAN, Ep. 55 (52), 21. Pasajul important este următorul: "Manente concordia vinculo et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus" (*Păstrându-se legătura prin înțelegere și sacramentul nedespărțit al Bisericii catolice rămânând neclintit, fiecare episcop în parte stabilește și reglementează felul său de a lucra și va da socoteală Domnului de hotărârea sa*); el face dificilă încercarea de a atribui lui

ca normă în viaţa Bisericii dovedeşte că rădăcinile sale vor fi fost foarte adânci.

Am încercat cu o altă ocazie[55] să arătăm că fenomenul primelor sinoade nu poate fi înţeles separat de o conciliaritate primară care le-a precedat şi care, la rândul său, n-a fost fără legătură cu comunitatea euharistică. Este într-adevăr semnificativ că cea mai mare parte a primelor sinoade, dacă nu toate, au fost în ultimă instanţă preocupate de problema comunităţii euharistice[56] şi că acceptarea în definitiv a structurilor sinodale supra-locale având autoritate asupra episcopului locului a fost provocată de necesitatea urgentă a rezolvării problemei admiterii la Euharistie a Bisericilor locale între ele[57]. Toate acestea înseamnă că în spatele unor asemenea desfăşurări se afla un concept de "catolicitate" profund înrădăcinat în ideea de comunitate euharistică. Diversele Biserici locale aveau de dezbătut - fără să-şi dea seama, poate - problema relaţiei între "Biserica catolică" din comunitatea episcopală şi "Biserica catolică" din lume. În clipa în care ar fi admis o structură supra-locală - fie un sinod ori un alt organism - deasupra comunităţii euharistice locale, atunci aceasta ar fi încetat să mai fie prin ea însăşi şi *în virtutea naturii sale euharistice* o "Biserică catolică". Dar în momentul în care ar fi îngăduit fiecărei comunităţi euharistice să se închidă

Ciprian o "eclesiologie universalistă", cum face Afanasiev (cf. "La doctrine de la primaute a la lumiere de l'ecclesiologie", în *Istina*, 1957, pp. 401-420).

[55] În articolul "The Development of conciliar structures to the Time of the First Ecumenical Council" în *Councils and the Ecumenical Movement* (World Council Studies, nr. 5), 1968, p. 34-51.

[56] Încă din primele sinoade menţionate de izvoarele pe care le avem. A se vedea EUSEBIU, Istoria Bisericească V, 16, 10. Cf. v, 24, 9; 28, 9.

[57] Primul indiciu îl găsim în canonul 5 de la Sinodul I ec. Canonul tratează excomunicările care au loc în diversele Biserici locale. Sensul său adânc constă în ideea că sinodalitatea s-a născut din credinţa Bisericii conform căreia comuniunea euharistică într-o comunitate este o problemă care priveşte toate comunităţile din lume.

în sine, fie în întregime (provocând, adică, schisma), fie în parte (nepermiţând credinciosului unei comunităţi date să se împărtăşească într-o alta sau acceptând la împărtăşire pe un credincios ce fusese exclus de propria sa comunitate)[58], şi-au fi trădat *adevărata natură a catolicităţii* şi caracterul catolic al Euharistiei. Sinodul era deci un răspuns inevitabil la această dilemă, şi geneza sa trebuie considerată în lumina acestei situaţii. Pe fundalul schiţat, sinoadele reprezintă prin apariţia lor cea mai oficială negare a divizării între local şi universal, negare ce trebuie luată în toate impli-caţiile sale. Mentalitatea euharistică ce a condus la această soluţie n-a putut admite o structură care să nege faptul că fiecare comunitate euharistică Îl revela într-un loc anumit pe *Hristos întreg* şi unitatea eshatologică finală a tuturor în El. Cu atât mai mult, însă, aceeaşi mentalitate n-a putut să admită un provincialism care refuza să vadă aceeaşi realitate în celelalte comunităţi euharistice. Hristos total, Biserica catolică erau prezenţi şi întrupaţi în fiecare comunitate euharistică. Fiecare comunitate euharistică era, deci, în deplină unitate cu celelalte nu *în virtutea unei structuri externe supra-impuse*, ci în virtutea lui Hristos întreg prezent în fiecare dintre ele.

Adunându-se în sinoade, în calitate de capi ai comunităţilor, episcopii nu exprimau nimic altceva decât ceea ce Ignatie scria într-o zi, în ciuda - sau poate din cauza - eclesiologiei sale euharistice: "Episcopii cei rânduiţi până la marginile pământului sunt în voinţa lui Hristos"[59].

Mulţumită unei perceperi euharistice a "Bisericii catolice", problema relaţiei dintre "Biserica catolică una în lume" şi "Bisericile catolice" din diferitele locuri era rezolvată în afară

[58] A se vedea din nou canonul de la primul Sinod de la Niceea, în care problema e situată în contextul său istoric.

[59] IGNATIE, *Efeseni* 3, 2.

de orice considerare a Bisericii locale ca incompletă[60], sau în afară de orice prioritate a uneia asupra celeilalte, în sensul unei "unităţi în identitate"[61].

V. Câteva reflecţii

În lumina acestui scurt studiu despre caracterul "catolic" al comunităţii euharistice, aşa cum s-a dezvoltat el în Biserica primară, reflecţiile care vor urma pot avea o oarecare importanţă pentru discuţia ecumenică de astăzi asupra catolicităţii Bisericii.

1. "Conţinutul originar al noţiunii de catolicitate" nu este moral, ci hristologic. Biserica este catolică nu pentru că ascultă de Hristos, adică face anumite lucruri sau se conduce de-o anumită manieră; ea este catolică mai întâi de toate pentru că este Trupul lui Hristos. Catolicitatea sa nu depinde

[60] Ideea că Biserica locală reprezintă întreaga Biserică şi că este, în consecinţă, o Biserică aparte întreagă era fundamentală în conştiinţa Bisericii primare. Cf. B. BOTTE, "La Collegialite dans le Nouveau Testament et chez les Peres Apostoliques" în *Le Concile et les Conciles* (ed. B. BOTTE şi alţii), 1960, p. 14 ss., şi J. HAMER, L'Eglise est une communion, 1962, p. 38: Nu dintr-o adunare de comunităţi locale se naşte comunitatea de ansamblu care constituie Biserica, ci fiecare comunitate, oricât de mică, reprezintă Biserica întreagă".

[61] Problema crucială a relaţiei dintre Biserica catolică "locală" şi cea "universală" trebuie rezolvată în direcţia unei *unităţi în identitate* în afara oricărei noţiuni de *unitate în colectivitate*. Vorbind schematic, în cel de-al doilea caz diversele Biserici locale constituie părţi care sunt adăugate unele altora pentru a forma un tot, în vreme ce în primul caz Bisericile locale sunt sfere complete, care nu pot fi adunate, ci coincid unele cu altele şi, în cele din urmă, cu trupul lui Hristos şi Biserica apostolică originară. Din acest motiv, orice "structură a unităţii Biserici în Biserici" (cf. sugestiei prof. VON ALLMEN, *op. cit.*, p. 52) este o noţiune extrem de dificilă dacă este vorba de o *structură.* (Nu este întâmplător că Biserica veche n-a realizat niciodată o astfel de *structură* în viaţa sa, în ciuda activităţii sale conciliare). Problema merită discutată mai pe larg. Privind izvoarele primelor trei secole, a se vedea discuţia din cartea noastră *Unitatea Bisericii*...pp. 63-148.

de ea însăşi, ci de El. Este catolică pentru că se află acolo unde este Hristos. Nu putem înţelege catolicitatea ca pe o notă eclesiologică, dacă nu o înţelegem ca pe o realitate hristologică[62]. A face o asemenea afirmaţie după un studiu al comunităţii euharistice înseamnă să încetăm de a o mai înţelege în contextul preocupării de a şti ce fel de realitate este catolicitatea: o realitate *dată* sau una *cerută?* Această problemă, prezentată adesea ca o dilemă, este străină viziunii euharistice a catolicităţii pentru că, văzut sub un astfel de unghi, tot ceea ce este dat este revelat *în mod existenţial*, adică sub forma unei prezenţe *hic et nunc*, o prezenţă atât de total întrupată în istorie încât ontologia şi etica încetează să-şi mai revendice una faţă de cealaltă prioritatea. De exemplu, pentru a aduce o ilustrare pornind de la scurtul nostru studiu asupra comunităţii euharistice, nu se poate pune problema de a şti dacă această comunitate era structurată de manieră "catolică" fiindcă era conştientă de o anumită exigenţă în acest sens, sau dacă tocmai faptul de a fi astfel structurată o conducea la conştiinţa acelei exigenţe sau la acel concept de "catolicitate". Istoria este, în această privinţă, foarte instructivă, deoarece nu există, poate, nimic atât de obscur înrădăcinat în istoria Bisericii ca structura euharistică a primelor comunităţi. A întreba dacă o anumită credinţă a precedat această structură sau dacă structura însăşi a condus la o credinţă sau alta echivalează cu a pune o întrebare istoric nerezolvabilă.

Când spunem, deci, despre catolicitate că nu este o realitate morală, ci una hristologică, nu înseamnă că alegem între un fapt *dat* şi o *cerinţă*, căci problematica opunând

[62] Hristologia ca punct de plecare al eclesiologiei în general a fost subliniată de G. FLOROVSKY, "Christ and His Church, Suggestion and Comment", în *1054-1954, L'Eglise et les Eglises*, II, 1954, p. 164, şi nu trebuie considerată ca negaţia aspectului pnevmatologic sau triadologic al Bisericii. Pentru o clarificare a problemei, vezi Y.-N. LELOUVIER, *Perspectives russes sur l'Eglise. Un theologien contemporaine: Georges Florovsky*, 1968.

"dat" și "obținut" este departe de a fi contextul discuției unei vizi-uni euharistice a catolicității. Caracterul hristologic al catolicității rezidă în faptul că Biserica este catolică nu în calitatea sa de comunitate vizând o anumită desăvârșire morală (fiind deschisă, slujind lumea etc.), ci în calitate de comunitate care experimentează și revelează unitatea întregii creații *în așa măsură încât această unitate constituie o realitate în persoana lui Hristos*. Pentru a fi sigure, această experiere și această revelație presupun un anumit *etos catolic*. Nu există, însă, catolicitate autonomă, nici etos catolic care să poată fi înțelese în ele însele[63]. Ceea ce revelează Biserica în ființa sa catolică este unitatea lui *Hristos* și catolicitatea Sa. Aceasta înseamnă că, în sine, catolicitatea nu este nici dar ce poate fi posedat, nici ordine obiectivă ce trebuie realizată, ci mai curând o prezență, prezență care unește într-o singură realitate existențială deopotrivă ceea ce este dat și ceea ce este cerut, prezența Celui care asigură în El Însuși comunitatea și creația întreagă, prin faptul că este existențial inclus în amândouă. Biserica este catolică numai pentru că se găsește acolo unde este această prezență (Ignatie), adică prin faptul că este inseparabil unită cu Hristos și constituie adevărata Sa prezență în istorie.

2. Actul de a revela trupul lui Hristos întreg în istorie înseamnă a înfrunta puterea demoniacă de divizare care lucrează în istorie. O catolicitate hristologică văzută în contextul acestei confruntări cu putere anticatolice ale lumii nu poate fi o catolicitate *statică*, ci una *dinamică*. Aceasta nu se poate realiza decât dacă recunoaștem în catolicitatea Bisericii o *dimensiune pnevmatologică*.

În săvârșirea Euharistiei, Biserica a realizat foarte devreme că, pentru ca adunarea euharistică să devină sau să reveleze în sine plinătatea Trupului lui Hristos (plinătate care include

[63] Perspectivele sociologice ale catolicității trebuie doar *derivate*, și nu invers.

nu numai umanitatea, ci creația întreagă)[64], pogorârea Sfântului Duh era necesară. Ofranda darurilor și a întregii comunități înaintea tronului lui Dumnezeu, realizarea unității Trupului lui Hristos erau deci precedate de invocarea Sfântului Duh: "Pogoară Sfântul Tău Duh peste noi și peste darurile ce sunt puse înainte"[65]. Pentru lume, a deveni, fie chiar și simbolic, un semn real al catolicității Bisericii în istorie este lucrarea Sfântului Duh. Este important să avem în minte faptul că Trupul lui Hristos, atât în sens hristologic (ținând de *Întrupare*), cât și în sens eclesiologic, a devenit o realitate istorică prin mijlocirea Duhului Sfânt[66]. Pentru creație, ridicarea la Logosul lui Dumnezeu, pentru ca să se împlinească Întruparea, ar fi fost imposibilă fără intervenția Duhului Sfânt. Aceasta este o asertiune fundamentală a Scripturii[67], și același lucru este adevărat pentru crearea comunității Bisericii în ziua Cincizecimii[68]. A vedea retrospectiv aceste evenimente cu

[64] Acest mod de a vedea Euharistia a fost fundamental în liturghiile orientale începând cu Irineu și învățătura sa; vezi A.W. ZIEGLER, "Das Brot von unseren Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irinau" în *Pro Mundi Vita. Festschrift zum eucharistischen Weltkongress* 1960, p. 21-43.

[65] Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur (rugăciunea de sfințire a darurilor). Această rugăciune în Liturghia Sfântului Vasile arată clar că Duhul Sfânt este invocat nu numai pentru sfințirea darurilor, ci și pentru realizarea unității comunității: "Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh".

[66] Vezi N. NISSIOTIS, "La Pneumatologie ecclesiologique au service de l' Unite de l'Eglise", în *Istina*, 1967, nr.3-4, pp. 322-340, unde vom găsi o discuție asupra rolului Sfântului Duh în eclesiologie. Cf. O. CLEMENT, "L' Ecclesiologie orthodoxe comme ecclesiologie de communion", în *Contacts*, 20(198), pp. 10-36.

[67] Luca 1, 35; Matei 1, 18-20.

[68] Fapte 1-2. Chiar de atunci, botezul și mirungerea au fost inseparabil unite în Biserica primară și concepute ca adevărata lucrare a Duhului în botezul și ungerea lui Hristos (Luca 4, 18), așa încât fiecare creștin botezat și uns cu untdelemn sfințit devine el însuși Hristos (TERTULIAN,

ochii Bisericii înseamnă a le plasa în contextul lor pnevmatologic, căci Duhul Sfânt, Cel care le transformă într-o realitate εφ απαξ (dintr-o dată), face din ele, *hic et nunc*, şi o realitate existenţială. În acest sens, anamneza euharistică nu devine pură operaţie mentală, ci realizare existenţială, reprezentare a trupului lui Hristos[69], învăţându-ne, de asemenea, că existenţa Bisericii ca trup al lui Hristos (şi de catolicitatea sa) constituie o realitate care depinde constant de Duhul Sfânt. Aceasta înseamnă nu numai că orice încercare umană de "deschidere", de "coexistenţă", nu poate constitui catolicitatea Bisericii, dar şi că orice plan de mişcare progresivă spre catolicitate nu poate fi realizat la un nivel pur istoric şi sociologic. Comunitatea euharistică constituie un semn al faptului că *eshatonul* poate numai *să-şi croiască un drum prin istorie*, dar nu poate fi niciodată identificat cu ea. Apelul său la catolicitate nu este un apel la cucerirea progresistă a lumii, ci la o experienţă "kenotică" de luptă cu puterile demonice anticatolice şi la o continuă dependenţă de Domnul şi de Duhul Său. O Biserică catolică în lume, oricât de încredinţată ar fi ea de biruinţa lui Hristos asupra lui Satan, trăieşte în umilinţă neîncetată.

3. Modul în care catolicitatea Bisericii este revelată în comunitatea euhraistică arată că esenţa ultimă a catolicităţii se găseşte în depăşirea tuturor divizărilor în Hristos. Trebuie să înţelegem acest lucru în chip absolut şi fără nici o rezervă, întrucât acoperă întreaga arie şi toate dimensiunile existenţei umane sau cosmice, istorice sau eshatologice, spirituale sau materiale, sociale sau individuale etc. Dihotomiile în care

De Bapt., 7-8; TEOFAN de Antiohia, *Ad autol.*, 1, 12, şi în special Sf. CHIRIL al Ierusalimului, *Cateheze* 22, 1, P.G. 33, 1089).

[69] Ideea face parte din acordul ce se constituie în privinţa Euharistiei în mişcarea ecumenică actuală. Vezi "The Eucharist in Ecumenical Thought" (document al secţiunii Credinţă şi Constituţie), în *Rencontre aecumenique*, vol. IV, nr. 3, 1968.

viaţa a fost plasată sau concepută, din nefericire, chiar de tradiţia creştină însăşi[70] reprezintă o trădare a perspectivei catolice, esenţială pentru Biserica lui Hristos. Ne gândim, de exemplu, la dihotomia dintre "sacru" şi "profan", sau între trup şi suflet. Comunitatea euharistică, cu înţelegerea Euharistiei ca *hrană*[71], cu elementele sale esenţiale care sunt materiale, nu spirituale, cu lungile sale litanii şi rugăciuni în care nevoile materiale şi fizice ale omului îşi găsesc în fiecare zi locul etc., constituie semnul unei vederi "catolice" a existenţei în care nici o dihotomie dualistă nu poate fi acceptată. Omul şi lumea formează o unitate armonioasă, tot aşa cum se armonizează între ele diversele dimensiuni ale existenţei umane. O catolicitate eclesiologică, în lumina comunităţii euharistice, sugerează şi presupune o *antropologie catolică* şi o *viziune catolică* a existenţei în general. Dintr-un asemenea punct de vedere catolic, întreaga problematică a relaţiei Biserică - lume suferă o schimbare de perspectivă. Separarea şi juxtapunerea celor două pot foarte bine să nu aibă semnificaţie esenţială, fiindcă nu există sector în care limitele Bisericii să poată fi trasate obiectiv şi definitiv. Există o constantă interreacţie între Biserică şi lume, lumea fiind opera lui Dumnezeu şi necontenind niciodată să-I aparţină, iar Biserica fiind comunitatea care, prin venirea Sfântului Duh, transcende în sine lumea şi o dăruieşte lui Dumnezeu în Euharistie[72].

4. Cum poate fi, însă, conciliat acest mod de a vedea catolicitatea cu faptul împărţirii comunităţii euharistice în

[70] Cf. A. SCHMEMANN, *Sacraments and Orthodoxy*, 1965, p. 14.

[71] Vezi acordul ecumenic în "The Eucharist in Ecumenical Thought" (cf. Notei 69).

[72] Această transcendenţă, care nu este posibilă decât "în Duh", presupune o curăţire baptismală a omului şi a lumii în care el trăieşte; în acest sens, este important să ne amintim caracterul "pascal" al Euharistiei (cf. J.M. R. TILLARD, *op.cit.*, p. 164) şi strânsa relaţie dintre botez şi Euharistie (vezi J-J. VON ALLMEN, *op.cit.*, . 37 ss.).

ordine, adică în categorii și clase de gen? Istoria arată că aceasta este o problemă reală, deoarece divizările, care s-au constituit pe această bază, sunt atât de profunde, încât Biserica mai suferă încă din pricina lor[73]. Cum poate fi depășită situația care rezultă din hirotonia în anumite trepte de slujire și stări eclesiale, în cler și laicat, în așa fel încât toate divizările să fie depășite în comunitatea euharistică?

Faptul că toate actele de hirotonie au fost, încă din primele timpuri, încorporate în Liturghia euharistică este, credem, de mare importanță din acest punct de vedere. Prima implicație însemnată a acestui fapt este aceea că nici o slujire nu poate exista ca fiind paralelă celei a lui Hristos, ci numai identică ei. Fiind trupul lui Hristos, Biserica primară i-a atribuit lui Hristos toate formele de slujire existente. El era apostolul[74], doctorul[75], preotul[76], episcopul[77], diaconul[78] etc. O slujire eclesială înțeleasă hristologic transcende toate categoriile de prioritate și de separare care au putut fi create prin actul hirotoniei și al "punerii de o parte".

O altă implicație fundamentală este că nici o treaptă de slujire în Biserică nu poate fi înțeleasă în afara contextului comunității. Nu sunt posibile explicații în termeni de reprezentativitate sau delegare de autoritate, căci acești termeni, fiind fundamental juridici, duceau în cele din urmă la o separare a persoanei hirotonite de comunitate: a acționa în numele comunității înseamnă a fi în afara ei, căci aceasta vrea să

[73] Ne gândim la întreaga problemă a clericalismului și anticlericalismului, care a fost una reală, mai ales în Occident. Orientul, păstrând timp de secole o viziune euharistică a eclesiologiei, n-a cunoscut o astfel de problemă. Numai foarte recent ea a devenit amenințătoare în unele regiuni ortodoxe, în urma viziunii euharistice cu idei eclesiologice mai noi.
[74] Evrei 3, 1.
[75] Matei 23, 8; Ioan 13, 13.
[76] Evrei 5, 6;10, 21; 2, 17.
[77] I Petru 2, 25; 5, 4; cf. IGNATIE, *Magnezieni* 3, 1-2; *Către Policarp*
[78] Romani 15, 6; Luca 22, 27. Cf. Filipeni 2, 7.

spună a acționa în locul ei[79]. Or, ceea ce este cu certitudine respins de dimensiunea comunitară pe care vrem s-o punem aici în relief este ca o slujire să poată fi exercitată în afară sau mai presus de comunitate.

A afirma că slujirea aparține comunității înseamnă, în ultimă analiză, a situa hirotonia cu totul în afara dilemei dintre *ontologic și funcțional*. S-a polemizat mult timp în jurul întrebării dacă hirotonia conferă ceva de neșters persoanei respective, ceva care să constituie posesia sa individuală (fie permanentă, fie temporară), sau îi conferă numai o autoritate pentru a acționa într-un anume scop. În lumina comunității euharistice, dilema își pierde orice sens și duce la impas, fiindcă aici termenii de referință sunt fundamental existențiali. Nu există harismă care să poată fi posedată individual și, în consecință, nu există harismă care să poată fi concepută sau exercitată numai de către indivizi. Cum poate fi înțeleasă această afirmație?

Se pare că aici trebuie să căutăm lumina plecând de la distincția dintre individual și personal. Făcută de mai multe ori în filozofie[80], distincția a fost, însă, rareori aplicată la problemele teologice de genul celor care se prezintă în eclesiologie. Și totuși, paradoxul încorporării "multiplului" și a "Unului" - pe care este bazată, cum am văzut, comunitatea euharistică (și poate întregul mister al Bisericii) - nu poate fi înțeles și explicat decât în categoriile existenței personale. Individul reprezintă o categorie care presupune separație și divizare. "Individualitatea" se revelează prin diferențele față

[79] În acest sens, o terminologie ca "vicar" etc. Aplicată episcopatului sau slujirii eclesiale în general ar putea sugera o reprezentare "în afară" sau "în locul" cuiva absent.
[80] Distincția a fost deja făcută, deși dintr-un punct de vedere diferit, de Toma d'Aquino și a fost exploatată în epoca modernă de J. MARITAIN, *Du Régime temporel et de la Liberté*, 1933. Cf. N. BERDIAEF, *Solitude and Society*, 1938, p. 168.

de alte "individualități"[81]. Persoana reprezintă o categorie care presupune unitate cu alte persoane[82]. Comunitatea euharistică și Biserica în general, ca și comuniune (κοινωνια), nu pot fi înțelese decât în categoriile existenței personale.

Ungerea într-o treaptă de slujire, în contextul comuniunii euharistice, implică faptul că pecetea Sfântului Duh care este dată nu poate subzista în afara relației existențiale a celui care o primește cu comunitatea. Nu este vorba de o simplă funcție care s-ar putea exercita în afara unei legături profunde cu această comunitate. Este o legătură de dragoste[83], așa cum este orice dar al Sfântului Duh, și caracterul său de neșters nu poate fi comparat decât cu ceea ce este primit sau dăruit din dragoste. În afara legăturii existențiale cu comunitatea el este destinat să moară, tot așa cum Duhul, care dă această harismă o dată și o menține constant, nu poate sălășlui în afara comunității, fiindcă El este legătura de dragoste. În acest sens se află Duhul exclusiv în vistieria Bisericii[84] și orice slujire este un dar al Duhului.

Toate cele de mai sus implică depășirea divizărilor create de varietatea slujirilor eclesiale și caracterul distinctiv al stărilor (ordinelor) în Biserică.

Numai în acest context trebuie considerat dreptul exclusiv pe care îl are episcopul de a hirotoni. Dacă a ajuns

[81] M. BUDER, I and Thou, 1958, p. 62.

[82] Ibid.

[83] Slujba ortodoxă de hirotonire în preot este, în multe privințe, identică celei a cununiei. Aceasta sugerează nu numai o înțelegere a slujirii eclesiale ca legătură între cel hirotonit, Hristos și comunitate, ci arată și *direcția* în care teologia ar trebui să meargă în efortul de a înțelege caracterul actului de hirotonire.

[84] De exemplu CIPRIAN, *Ep.* 69(66), 11; 75, 4 etc. În acest sens, ideea că nu există mântuire în afara Bisericii este mai mult decât o afirmație negativă. Adevărul fundamental pe care îl conține este că nu putem avea o concepție individualistă despre mântuire: *unus christianus, nullus christianus.*

să aibă un asemenea drept, este din pricina calității sale de cap al comunității (*de aici vine faptul că el nu poate hirotoni în afara acestei comunități*) și în legătură cu rolul său, de a fi cel care oferă în Euharistie întreaga comunitate lui Dumnezeu. Dreptul exclusiv de "punere a mâinilor" de care dispune și, de fapt, întreaga sa existență de episcop n-au sens în afara rolului care constă în a fi "unul" în care toate divizările, inclusiv cea în categorii de credincioși, sunt depășite. Funcțiunea sa primă este *să permită catolicității Bisericii să se descopere într-un anumit loc.* Pentru aceasta, el trebuie să fie existențial unit cu o comunitate. În Biserică nu există slujire *în absolut.*

5. Sunt clare implicațiile unei asemenea concepții despre slujire, și în special despre episcopat, pentru înțelegerea *succesiunii apostolice.* A vorbi despre această succesiune ca despre un șir de hirotoniri episcopale urcând până în timpurile apostolice, fără a presupune legătura indispensabilă cu comunitatea în a cărei adunare euharistică au avut loc, ar însemna să ajungem la o noțiune de slujire *în absolut.* Dacă însă nu este întâmplător faptul că Biserica primară n-a cunoscut niciodată hirotonire episcopală în afara contextului euharistic, sau fără mențiune specială de locul de care episcopul va fi legat[85], trebuie să conchidem că nu există succesiune apostolică dacă nu trece prin comunitatea concretă.

[85] Deja în epoca postapostolică, apărea ca legat de locuitorii unei anumite cetăți (IGNATIE, *Magnezieni* 15; *Către Policarp*). Mai târziu, mărturia pe care o găsim în actele sinoadelor arată că numele episcopului era legat de cel al orașului (*Patrum Nic. nomina*, ed. de GELZER, P. 61). Mai important este că în ceremonia hirotoniei episcopale, numele regiunii căreia îi era hărăzit episcopul a intrat în textul rugăciunii de consacrare: "Harul dumnezeieisc unge pe (N) ca episcop al eparhiei (N)". Chiar și atunci când a fost introdusă instituția episcopilor ziși "titulari" - care sunt, în esență, episcopi fără turmă – desemnarea unei eparhii, fie și dintre cele care nu mai existau, era legată de numele episcopului la hirotonirea sa. Aceasta a dus, fără îndoială, la o contradicție între teorie și practică în eclesiologie, dar arată, totuși, că Biserica n-a admis niciodată un episcopat *in absoluto.*

A afirma că succesiunea apostolică trece prin comunitatea concretă adunată în jurul episcopului înseamnă a elibera spiritul din robia istoricității și a plasa toată problema într-o perspectivă mai largă a Bisericii în istorie. Ar fi imposibil și în afara subiectului să discutăm aici problemele relative la apariția ideii de succesiune apostolică legată de încercările de reconstituire a listelor episcopale, ceea ce înseamnă că preocuparea acelei epoci era să dovedească prin mijloace de reconstrucție strict istorice supraviețuirea învățăturii ortodoxe. Dar de ce liste *episcopale*? Episcopii nu erau singurii interpreți ai doctrinei ortodoxe; mult timp funcțiunea lor primă n-a fost considerată ca fiind cea de a învăța[86]. S-ar fi putut folosi la fel de bine liste de presbiteri - ei erau considerați atunci ca cei care învățau poporul[87] - pentru a dovedi, cel puțin la fel de elocvent, supraviețuirea Ortodoxiei într-un anume loc. De ce nu s-a încercat alcătuirea unor asemenea liste presbiteriale?

Punând o astfel de întrebare nu ignorăm faptul că episcopii, cel puțin în epoca apariției ideii de succesiune apostolică, erau considerați "învățătorii" prin excelență și că erau, în ultimă instanță, singurii responsabili în privința învățăturii ortodoxe, mai ales începând din epoca presiunii gnostice asupra Bisericii. Însă chiar dacă lăsăm de o parte posibilitatea ca ideea succesiunii apostolice să urce până la o

[86] La IGNATIE (de ex. *Filadelfieni* 2, 1), episcopul nu este neapărat un doctor. La IUSTIN (*Apologia* 1, 67) episcopul pare să pronunțe predica în synaxa euharistică, dar insistența asupra funcțiunii episcopului de a învăța apare limpede, în principal, din vremea *Martiriului Sfântului Policarp*. Cf. G. DIX, "Ministry in the Early Church" în The Apostolic Ministry (ed. K. E. KIRK), 1957, p. 204.

[87] Izvoare precum *Păstorul lui Herma* (Vedenia 3, 4), TERTULIAN (*De Praeser.*, 2), ORIGEN (*Comentariu la Iezechiel*, 2, 2, P.G. 13, 686 C) etc. Arată că presbiterii aveau printre funcțiunile lor și pe cea de a învăța. Același lucru reiese din rugăciunile la hirotonirea în presbiter) HIPOLIT, *Tradiția Apostolică*, ed. G. DIX, 13) și din existența celebrilor presbiteri cunoscuți (Clement Alexandrinul, Origen)

perioadă anterioară jumătății secolului al II-lea, și nu neapărat în legătură cu păstrarea învățăturii ortodoxe[88], faptul că listele de succesiune erau exclusiv episcopale - ca într-un alt caz asemănător din aceeași epocă, și anume în perioada de apariție a sinoadelor, a căror componență era exclusiv episcopală - arată că ideea ce se afla în spatele acestui fapt era o realitate mai largă decât preocuparea de a dovedi supraviețuirea Ortodoxiei. Arată, cu alte cuvinte, că preocuparea privind supraviețuirea Ortodoxiei nu era izolată de realitatea mai cuprinzătoare a vieții Bisericii ca o comunitate avându-l drept cap pe episcop. Ca succesori ai Apostolilor, episcopii nu erau paznici de idei, ca șefii școlilor filozofice[89], nici doctori din aceleași rațiuni ca presbiterii; ei erau capi ai comunităților, având misiunea să exprime întreaga viață și gândire a acestora. În consecință, succesiunea lor apostolică n-ar trebui considerată nici ca lanț neîntrerupt de acte de hirotonire, nici ca o transmitere de adevăruri, ci ca un semn și o expresie a *continuității vieții istorice a Bisericii în ansamblul său*, așa cum era ea realizată în fiecare comunitate.

O asemenea înțelegere a succesiunii apostolice explică de ce, în momentul apariției sale, ea a fost concepută atât de concret, încât se făcea referință nu la "succesiunea apostolică" în general, ci la "succesiunile apostolice"[90] (plural), exact ca în limbajul din timpul când catolicitatea Bisericii era înțeleasă sub forma de "Biserici catolice" (la plural). Implicația fundamentală a acestui fapt este că fiecare comunitate adunată în jurul episcopului nu reflectă în sine doar "Biserica întreagă",

[88] I Clement 44, 2-4

[89] HIPOLIT, *Philos*, 9, 12, 21 (P.G. 15, 3386): "Biserica catolică" nu era o "școală" (διδασκαλειον).

[90] E *potrivit să notăm că pentru unii autori vechi* (de ex. TERTULIAN, *De Praeser.*, 20, 2-5), succesiunea apostolică este mai curând cea "a Bisericilor apostolice" decât "a episcopilor apostolici", cum notează R. P. C. HANSON, *Tradition in the Church*, 19862, p. 158.

ci și *întreaga succesiune* a apostolilor[91]. Este, de fapt, foarte semnificativ că fiecare episcop era considerat succesor nu al unui anumit apostol, ci al *tuturor apostolilor*[92]. Aceasta făcea fiecare Biserică episcopală *deplin apostolică*[93] și pe fiecare episcop ca ocupând *Catedrala Petri*[94], ceea ce înseamnă că succesiunea apostolică nu poate fi niciodată rezultatul *însumării* diverselor succesiuni apostolice. Colegiul episcopal, în succesiunea sa, nu era divizat în mai multe părți, în așa fel încât fiecare episcop să fi fost înscris într-una dintre ele și integralitatea colegiului să fie constituită din toții episcopii laolaltă. Colegialitatea episcopală nu reprezintă deci o unitate *colectivă*, ci o *unitate în identitate*, o unitate organică. Este identitatea fiecărei comunități cu Trupul lui Hristos exprimată în termenii istoricității prin continuitatea prezenței apostolice în acel "locus apostolicus" al fiecărei comunități episcopale. Succesiunea episcopală reprezintă un semn al dimensiunii istorice a catolicității Bisericii. Ea slujește la îmbinarea istoriei cu harisma și transcende divizările cauzate de timp. Într-o înțelegere a succesiunii apostolice care-și are rădăcina în comunitatea euharistică, în care trecutul și viitorul sunt percepute prin Duhul Sfânt în singura și viitorul sunt percepute prin Duhul Sfânt în singura și unica realitate a prezentului[95],

[91] HEGESIP, citat de EUSEBIU, *Istoria Bisericească* I, 22, 3-5: "din fiecare succesiune și în fiecare oraș...".
[92] Cf. F. DVORNIK, *The idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of St. Andrew*, 1958.
[93] De observat cum vorbește TERTULIAN (*De Preser*.., 36, 2) despre diverse Biserici în raport cu apostolicitatea lor: în toate locurile pe care le citează (Ahaia, Macedonia, Asia, Italia), "acelea dintre scaunele adevărate ale Apostolilor au încă întâietate în care sunt și astăzi citite scrierile lor autentice".
[94] CIPRIAN, *Ep.* 69 (66), 5 și 43 (40), 5. Cf. *De Unit.*, 4.
[95] Cf. Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur și rugăciunii anaforalei: "Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de-a treia zi, de suirea la cer, de șederea cea de-a dreapta Tatălui și de a doua și

istoria și timpul sunt deplin asumate și viața veșnică nu le este opusă, ci pătrunde în ele și le transcende în măsura în care au un rol în destinul și mântuirea omului.

Astfel, Biserica se revelează a fi în timp ceea ce este în perspectivă eshatologică: o Biserică catolică ființând în istorie ca depășire a divizărilor în unitatea tuturor în Hristos prin Duhul Sfânt, spre slava lui Dumnezeu Tatăl.

slăvita iarăși venirea Ta, ale Tale dintru ale Tale, Ție Îți aducem de toate și pentru toate".

5. CONTINUITATEA APOSTOLICĂ ÎN CONŞTIINŢA TEOLOGICĂ A BISERICILOR ORTODOXE*

Numeroşi factori au contribuit la dezvoltarea conştiinţei teologice ortodoxe a continuităţii Bisericii faţă de originile sale apostolice. Doi dintre aceşti factori se află chiar la baza subiectului pe care îl vom trata. Pe de o parte, Ortodoxia este cunoscută pentru ataşamentul său la *Tradiţie*. Acest ataşament conferă istoriei un rol decisiv în conştiinţa Bisericilor Ortodoxe, care este astfel întoarsă spre trecut şi manifestă pentru el respect şi devotament. Pe de altă parte, Ortodoxia este cunoscută pentru locul central şi importanţa pe care o dă Liturghiei în viaţa şi teologia sa, fapt care a condus la o concepţie "teofanică" şi, într-un anume sens, "meta-istorică" despre Biserică[1]. În aceste două aspecte ale conştiinţei ortodoxe se găsesc cauzele profunde ale unei dualităţi care ar putea deveni foarte uşor o dihotomie[2].

În rândurile ce urmează, ne vom strădui să examinăm cum afectează dualitatea dintre elementul tradiţional sau istoric şi elementul teofanic sau metaistoric conştiinţa pe care o are Ortodoxia asupra legăturii neîntrerupte a Bisericii cu Apostolii. O vom face ţinând în special cont de faptul că

---

* Studiu publicat în revista *Istina*, 19(1974).

[1] Cf. remarcilor lui Y.M.-J. CONGAR, "Conclusion" în BOTTE ş.a., *Le Concile et les Conciles*, 1960, p. 287: Răsăritul "observă într-o măsură mult mai mare ideea, foarte prezentă la Părinţi şi în Liturghie, de „fanie", de manifestare a realităţilor cereşti, invizibile, pe pământ. Rezultă de aici o concepţie precumpănitor sacramentală şi iconologică despre Biserică".

[2] În acest sens, este un fenomen curent în cercurile ecumenice de a-i considera pe ortodocşi drept "tradiţionalişti", indiferenţi la problemele istorice şi preocupaţi de "triumfalismul" Liturghiei lor.

implicațiile acestei dualități sunt pe deplin aplicabile Bisericilor neortodoxe și au, din acest motiv, legătură cu multe din problemele cărora atât Bisericile occidentale cât și cele orientale trebuie să le facă față astăzi[3]. Motivul îl constituie faptul că această dualitate este profund ancorată în originile Bisericii și cere un efort de sinteză constant și creativ din partea teologiei pentru sa nu se transforma în dihotomie.

I. Abordarea „istorică" și abordarea „eshatologică" a continuității apostolice a Bisericii

1. Rădăcinile istorice

În izvoarele biblice și patristice pe care le avem putem distinge două abordări fundamentale ale ideii de continuitate a Bisericii cu Apostolii. Fiecare dintre ele se bazează pe o concepție corespunzătoare despre apostolat și comportă implicații specifice pentru teologia și structura Bisericii.

Trebuie să recunoaștem, desigur, că în Noul Testament conceptul dē apostolat este complex și că este extrem de dificil să separăm diferitele elemente care îl compun[4]. Este totuși posibil să distingem limpede două concepții utilizate în descrierea naturii și a rolului Apostolilor. Pe de o parte, ei sunt considerați ca fiind oameni cu o *misiune* de îndeplinit. În această calitate, ei sunt *trimiși* și astfel *răspândiți* în toată lumea. Ei sunt considerați implicit indivizi[5] purtând un mesaj

[3] De exemplu, dificultatea pentru Vatican II de a integra concepția sacramentală a succesiunii apostolice în ideea unei transmiteri istorice liniare a autorității. Cf. R.-D. DUPUY, "La succesion apostolique dans la discussion ecumenique" în *Istina*, 12(1967), pp. 391-401.

[4] Pentru o discuție asupa acestor dificultăți, cf. R. SCHNACKEN-BURG, "L'apostolicité: état de la recherche" în *Istina*, 14(1969), p. 5.

[5] Nu ne vom ocupa aici de trimiterea Apostolilor doi câte doi (Marcu 6, 7). Asupra acestui aspect particular, caracteristic pentru o mentalitate iudeo-palestiniană, cf. J. JEREMIAS, "Parweise Sendung im Neuen

și având o autoritate care ne amintește instituția iudaică *shaliach*[6*]. Prin faptul că în această abordare apostolatul este considerat din unghiul misiunii, termenul "Apostol" este aplicabil tuturor misionarilor, care posedă autoritatea și harisma predicării Evangheliei[7]. Evident, folosirea termenului "Apostol" este legată de anumite condiții și încă n-a fost pe deplin lamurit felul în care afectează aceste condiții noțiunea de "Apostol" în Noul Testament[8]. Ceea ce ne interesează aici, însă, este că într-o perspectivă inspirată de ideea de misiune, Apostolii reprezintă o verigă între Hristos și Biserică și constituie elementul cu rol decisiv și, poate, normativ al unui proces istoric. Astfel, ideea de misiune și cea de proces istoric merg alături una de cealaltă în Noul Testament și conduc la un model de continuitate într-o mișcare liniară: *Dumnezeu trimite pe Hristos - Hristos trimite pe Apostoli - Apostolii transmit mesajul lui Hristos întemeind Biserici și hirotonind slujitori*[9]. Putem, în consecință, să numim

Testament" în *NewTestament Essays* (în memoria lui T.W. Manson), ed. de A. J. B. HIGGINS, 1959, pp. 136-143.

[6] Cf. K. H. RENGESTORF, "Apostolos" în G. KITTEL, G. FRIEDRICH (ed.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1933, pp. 406-448. Pentru o interpretare critică, vezi G. KLEIN, *Die Zvölt Apostel*, 1961, pp. 22-38. Cf. mai jos n. 80 și 81.

* Instituție întâlnită în iudaismul rabinic după anul 70; *shaliach = trimis oficial, împuternicit, delegat* având asupra sa scrisori oficiale, ca cele pe care le avea Saul pentru a putea prigoni Biserica (Fapte 9, 2).

[7] De aici folosirea termenului "Apostol" pentru a desemna un grup mai larg decât cei doisprezece. Apostolatul lui Pavel constituie o parte a acestei probleme. Asupra acestui punct și a problemelor conexe, cf. R. SHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 8 ss.

[8] Nu se poate vedea clar, de exemplu, dacă apostolatul se referă la Iisus istoric (Fapte 1, 22) sau numai la Hristos Cel înviat (Galateni 1, 1; II Corinteni 10, 13 etc.) sau chiar la nici una dintre aceste două repere (Romani 16, 7; Fapte 14, 14 etc.). Bibliografia în domeniu este imensă. Cf. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*

[9] Este schema fundamental prezentată de Noul Testament: Ioan 20, 21; Luca 10, 16 etc. Hristos Însuși este un Apostol (Evrei 3,1). Cf. și Ioan 17,

"istorică" această abordare a continuităţii.

Pe de altă parte, Apostolii sunt concepuţi ca persoane cu o *funcţie eshatologică*[10]. În acest caz, concepţiile şi modelele folosite pentru caracterizarea lor sunt total diferite de cele utilizate în perspectiva pe care am numit-o "istorică". Diferenţa îi priveşte pe Apostolii înşişi în relaţia lor atât cu Hristos, cât şi cu Biserica. Astfel, în loc să fie priviţi ca indivizi răspândiţi în lume pentru misiune, Apostolii sunt consideraţi în această abordare, ca formând un *colegiu*. Deosebirea este considerabilă şi corespunde celei care există între misiune şi eshatologie. Misiunea implică *trimiterea* la marginile pământului, în vreme ce *eshata* implică *chemarea*, de la marginile pământului, într-un singur loc, a Poporului risipit al lui Dumnezeu[11]. În funcţiunea lor eshatologică,

7; Matei 28, 18-20; Romani 10, 13-17; I Ioan 1, 1-13; II Timotei 2 2; Tit 1, 15 etc. Pe baza acestui tipar "istoric" sau "misionar" este menţionată în Noul Testament transmiterea autorităţii apostolice către alte persoane pentru continuarea misiunii (Fapte 20, 17-35; I Timotei 5, 22; 4, 4; II Timotei 2, 2; Tit 1, 9; 2, 1-15 etc.). Cf. Ph. MENOUD, *L'Eglise et son ministere selon le Nouveau Testament*, 1949; J. COLSON, "La succesion apostolique au niveau du I er siecle" în Verbum Caro, 15 (1961), pp. 138-172.

[10] Importanţa eshatologiei pentru înţelegerea conceptului de apostolat din primele secole a devenit manifestă o dată cu descoperirea caracterului eshatologic al învăţăturii lui Hristos, graţie lucrărilor lui J. Weiss şi A. Schweitezer. Cf. E.M. KREDEL, "Der Apostelbegriff in der neuren Exegese" în *Zeitschrift für katolische Theologie*, 78 (1956), pp. 169-193 şi 257-305; J. ROLOFF, *Apostolat – Verkündingung – Kirche*, 1965, pp. 23-27. Implicaţiile eshatologiei pentru continuitatea apostolică a Bisericii au fost recent puse în relief de W. PANNENBERG, "La signification de l'eshatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholocité de l'Eglise" *Istina*, 14(1969), pp. 154-170. Cf. şi L. CERFAUX, "La mission apostolique de Douze et sa portée eshatologique" în Miscelaneu E. Tisserant, I, 1964, pp. 43-66 şi Y. CONGAR, 1966, pp. 61-80, mai ales pp. 75-76.

[11] *Didahia* 9, 4; 10, 5.Cf. Matei 25, 32; Ioan 11, 52 etc. Subliniind diferenţa între concepţiile "misionare" şi "eshatologice" ale apostolatului, nu negăm caracterul eshatologic al misiunii apostolice aşa cum apare în special la Pavel (cf. lucrărilor menţionate în nota precedentă, mai ales

Apostolii nu pot fi priviţi ca indivizi; ei formează un colegiu principal de colegiul celor doisprezece, în privinţa căruia aflăm menţiunea rolului lor eshatologic[12]. În acest caz, relaţia Apostolilor cu Hristos, ca şi cu Biserica, este exprimată de-o manieră diferită de cea a abordării istorice. Aici Apostolii nu sunt cei care Îl urmează pe Hristos, ci cei care Îl înconjoară[13]. Ei nu sunt o verigă între Hristos şi biserică, într-un proces istoric, ci fundamentul Bisericii într-o prezenţă sacramentală a Împărăţiei lui Dumnezeu *hic et nunc*[14].

Evident, aceste două moduri de a considera continuitatea apostolică nu trebuie simplificate prea mult, fiindcă, după cum am spus deja, ansamblul trăsăturilor conceptului neotestamentar de apostolat este complex. În concepţia eshatologică întemeiată în principal pe colegiul celor doisprezece, spre exemplu, avem de justificat locul pe care îl ocupă Pavel sau alţi "Apostoli". Dar faptul că Pavel însuşi -

PANNENGBERG şi CONGAR). Pretindem însă că există o diferenţă între eshatologia concepută ca *orientare* şi eshatologia concepută ca *stare* de existenţă care se revelează *hic et nunc*. Ca orientare, eshatologia apare ca *rezutatul unui proces istoric* (de ex. la autorii menţionaţi mai sus), în vreme ce, ca stare de existenţă, ea confruntă istoria ca o prezenţă de *dincolo de istorie*. În cel de-al doilea caz, o abordare "iconică" şi liturgică a eshatologiei este mai necesară decât în cel dintâi. Înţelegerea eshatologiei ca *prezenţă* a Împărăţiei lui Dumnezeu *hic et nunc* este cea care cere convocarea Poporului risipit al lui Dumnezeu şi a Apostolilor. Luată ca atare această concepţie presupune *sfârşitul misiunii*. A existat dintru început (Fapte 2, 17) o astfel de experienţă anticipativă a prezenţei *eshatonului hic et nunc* – nu numai a orientării spre acest sfârşit – ea fiind realizată în principal în Euharistie (*Didahia*). De acest tip de eshatologie dorim să legăm subiectul tratat.

[12] De exemplu la Matei 19, 28; Luca 22, 30; Cf. Fapte 1, 12-26 (pentru implicaţiile eshatologice cf. 2, 17).

[13] Această concepţie, întemeiată pe Cina cea din urmă (să notăm din nou contextul eshatologic), a devenit formula tipică de referire la Apostoli în liturghiile euharistice, începând deja cu Apocalipsa şi Ignatie al Antiohiei.

[14] Apoc. 21, 14.

şi Luca din pricina lui[15] - a trebuit să găsească un mijloc de a lega propriul său apostolat de al celor doisprezece şi al Bisericii din Ierusalim[16] arată că ambele abordări menţionate erau percepute în mod clar în conştiinţa Bisericii primare. Supravieţuirea ambelor concepţii în timpurile post-apostolice este extrem de instructivă pentru subiectul nostru. Cu dispariţia treptată a Apostolilor, Biserica s-a confruntat cu problema continuităţii apostolice şi a trebuit să găsească un mijloc de a o rezolva. Izvoarele existente în prezent arată că şi abordarea istorică şi cea eshatologică au fost menţinute în epoca respectivă.

Perspectiva istorică este clar exprimată în prima Epistolă a lui Clement. Schema "Dumnezeu trimite pe Hristos - Hristos trimite pe Apostoli" devine baza noţiunii de

---

[15] Pentru starea actuală a cercetării asupra subiectului, cf. R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 8 ss.

[16] În privinţa lui Pavel, cf. lucrării lui J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954. Cf. tezei despre dependenţa lui Pavel faţă de cei doisprezece la P. GAECHTER, "Schranken im Apostolat des Paulus" în *Petrus und seine Zeit*, 1958, pp. 328-450. În legătură cu importanţa celor doisprezece în surmontarea tensiunii ("dualismului"?) între apostolatul "instituţional" şi cel "harismatic", cf. J.L.LEUBA, *L'institution et l'événement*, 1950, p. 47 ss. Modul în care s-a ridictat poziţia lui Iacob este foarte instructiv pentru discuţia din acest studiu despre o abordare eshatologică a apostolicităţii în termenii unor structuri permanente ale Bisericii. O dată cu dispariţia celor doisprezece din Biserica de la Ierusalim (răspândite pentru misiune?), structura "Apostolii şi presbiterii" este înlocuită cu o alta: "Iacob şi presbiterii" (Fate 21, 18). Semnificaţia acesteia se află în natura eshatologică a Bisericii din Ierusalim ca centru al lumii, unde toate misiunile ajung în consumarea lor finală (Rom. 15, 19). Pavel trebuie să fie reconciliat cu "Iacob şi cu presbiterii" tocmai pentru că aceştia reprezentau tribunalul eshatologic al Bisericii. *O structură apare astfel, dintru început, din starea eshatologică a convocării Bisericilor*. Este mai mult decât semnificativ felul cum s-a transferat acest model la Euharistie şi, prin ea, la episcopat, după căderea Ierusalimului. Nu este, însă, posibilă o discuţie mai amplă aici (cf. mai jos, n. 87). Cf. de asemenea, lucrării noastre *Unitatea Bisericii în Euharistie şi în Episcop în primele trei secole*, 1965 (în greacă): este totuşi interesant de observat raportul acestui proces cu abordarea eshatologică a apostolicităţii.

continuitate în termenii procesului istoric: "Apostolii ne-au vestit Evanghelia primită de la Domnul Iisus Hristos. Hristos, aşadar, a fost trimis de Dumnezeu, iar Apostolii de Hristos. Amândouă s-au făcut în bună rânduială, din voinţa lui Dumnezeu"[17]. Acesta este exact modelul nou-testamentar pe care l-am expus mai sus şi pe baza lui îşi elaborează Clement teoria continuităţii: "Apostolii primind, deci, poruncă, încredinţaţi fiind prin învierea Domnului Iisus Hristos şi întăriţi în credinţa lor prin cuvântul lui Dumnezeu, au ieşit cu făgăduinţa Duhului Sfânt, binevestind venirea Împărăţiei Cerurilor. Predicând în sate şi în cetăţi, au adus primele roade...punând episcopi şi diaconi pentru cei ce aveau să creadă"[18]. Este o teorie foarte elaborată a continuităţii bazată pe o vedere istorică. Din acest motiv, textul citat a fost din plin folosit în raport cu ideea de succesiune apostolică.

Lucrurile sunt diferite, totuşi, în cazul unui alt izvor din aceeaşi epocă, şi anume Epistolele Sfântului Ignatie al Antiohiei. Avem aici un exemplu de abordare eshatologică a continuităţii apostolice. Concepţia ignatiană despre Biserică este împrumutată nu din istorie ci din condiţia eshatologică a convocării Bisericii "în acelaşi loc"[19] pentru a lua parte la viaţa veşnică a lui Dumnezeu, care este oferită lumii la masa euharistică. Această concepţie este foarte asemănătoare celei pe care o găsim în Apocalipsă[20] şi implicaţiile pentru relaţia bisericii cu Apostolii sunt net diferite de cele pe care le aflăm în *I Clement*: Apostolii formează un colegiu unit şi-L înconjoară pe Hristos în Împărăţia Sa. Pentru acest motiv, Ignatie vede

---

[17] *I Clement*, 42, 1-2.

[18] Ibid, 42, 2-4. Cf. 44, 1-4.

[19] Expresia este des folosită de Ignatie, de obicei în legătură cu Euharistia: de ex. *Efes*. 5, 2-3; 13, 1; *Către Policarp* 4, 2; *Magn*. 7, 1-2 etc.

[20] Apoc. 4, 5.

reprezentarea Apostolilor[21] în colegiul presbiterilor din jurul episcopului, care stă "în locul lui Dumnezeu" sau este imaginea lui Hristos[22]. Continuitatea este garantată şi exprimată aici nu cu ajutorul succesiunii de la generaţie la generaţie şi de la individ la individ, ci în şi prin convocarea Bisericii într-un singur loc, deci cu ajutorul structurii sale euharistice. O continuitate de comunităţi şi Biserici este cea care constituie şi exprimă, în această abordare, succesiunea apostolică. Dacă succesiunea apostolică este înţeleasă numai în termenii istoriei, mărturia Sfântului Ignatie devine incomodă, lucru pe care Biserica îl încerca de fiecare dată când perspectiva eshatologică a continuităţii dispărea aproape cu desăvârşire din consideraţiile sale[23]. Istoria ulterioară a celor două moduri de abordare a continuităţii apostolice este extrem de interesantă, dar nu priveşte subiectul nostru. Vom face mai departe aluzii la această dezvoltare, pe calea ilustrărilor istorice a anumitor puncte teologice. Cele spuse până în prezent sunt suficiente pentru a arăta că la originile conştiinţei

[21] IGNATIE, *Magn.* 6, 1. Reprezentarea pe care o găsim la Ignatie corespunde celei a lui Hristos înconjurat de Apostoli în adunarea eshatologică – şi euharistică – a Poporului lui Dumnezeu. Cf. supra, n. 11.

[22] Idem, *Magn.* 6, 1; 3, 1-2; *Tralieni* 3, 1. Ideea că episcopul este imaginea lui Hristos a supravieţuit până în sec. IV (în *Omiliile pseudo-clementine* 3, 62, de exemplu). Cf. O. PERLER, "L' Eveque, représentant du Christ..." în *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (ed. Y. CONGAR şi B.-D. DUPUZ, colecţia "Unam sanctam" 39), 1962, pp. 31-66.

[23] Convingerea subiacentă cercetării pe care o facem în studiul de faţă este că nu se poate să nu ţinem cont de Ignatie pentru a ne face o idee asupra continuităţii apostolice. El nu trebuie considerat o excepţie în Biserica veche în ceea ce priveşte concepţia sa despre continuitatea apostolică. Există înaintea lui izvoare precum cartea Apocalipsei (cap. 4-5) şi este urmat de o îndelungă tradiţie reprezentată prin *Didascalia Apostolilor* siriană (cap. 9), *Constituţiile Apostolice* (II, 24) etc. Abordarea iconologică şi eshatologică a acestei tradiţii a supravieţuit, într-o mare măsură, în Bizanţ şi în Bisericile Ortodoxe. Neglijarea acestei tradiţii ne-ar priva, în modul nostru de a vedea continuitatea apostolică, de o parte esenţială a celei mai vechi abordări a subiectului nostru.

pe care o are Biserica despre continuitatea apostolică - lucru care priveşte deopotrivă Bisericile din Răsărit şi din Apus - se află principiile a două moduri de abordare a acestei continuităţi: unul "istoric" şi celălalt "eshatologic".

2. Implicaţiile teologice

Dacă încercăm acum să pătrundem mai adânc în natura teologică şi eclesiologică a fiecăreia dintre cele două abordări ale noţiunii de continuitate apostolică, putem nota cele ce urmează. Prima observaţie priveşte însăşi noţiunea de continuitate. Ce înseamnă continuitatea în fiecare dintre cele două demersuri? În abordarea istorică, principalele componente ale continuităţii sunt următoarele: cine spune continuitate spune succesiune sau supravieţuire în timp fără întrerupere între trecut şi prezent, între prezent şi viitor. Succesiunea sau dăinuirea în timp a originilor apostolice ale Bisericii poate avea loc în diferite moduri. Ea se poate realiza pe calea transmiterii anumitor puteri, a autorităţii etc.[24], sau pe calea normativităţii, adică sub forma exemplelor de imitat[25]. În orice caz, abordarea istorică procură baza unei continuităţi *retrospective* cu trecutul. Funcţia anamnetică a Bisericii serveşte aici într-un mod psihologic, conducând la crearea unei *conştiinţe de continuitate* cu trecutul. Biserica îşi aminteşte de un timp numit "apostolic" fie legându-se de el prin anumiţi intermediari, fie copiind cât se poate de fidel

[24] Asemenea opinii s-au dezvoltat în Occident în evul mediu. Cf. Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin a l'époque moderne* ("Histoire des Dogmes" III, 3), 1970, passint. Şi mai ales p. 173. De acelaşi, "Quelques problemes touchant les ministeres" în *Nouvelle Revue Théologique*, 93 (1971), pp. 785-800.

[25] Această idee este inerentă principiului Reformei *sola Scriptura*, Recent, H. KÜNG, *Die Kirche*, 1967, în special p. 421 ss., descriind continuitatea faţă de Apostoli în termeni de "imitaţie" (*Nachfolge*), a adoptat fundamental modul de a-i concepe pe Apostoli ca exemplu şi paradigmă de imitat.

această perioadă normativă. În perspectiva istorică, apostolicitatea Bisericii vine din trecut.

La polul opus, abordarea eshatologică nu implică nici un fel de transmitere sau normativitate. Aici apostolicitatea Bisericii vine *din viitor*, anticiparea sfârșitului, natura finală a Bisericii fiind cele care revelează caracterul său apostolic. Ar însemna să ne înșelăm în privința ei dacă am concepe această anticipare ca act psihologic, nu este vorba de sentimentul încercat în apropierea sau speranța a ceea ce ea oferă, ci de o prezență reală *hic et nunc a eshatonului*. "Acum este judecata acestei lumi"[26] și acum - în acest moment simplu al lui *nun* ioaneic - întreaga istorie - se sfârșește. Finalitatea sau condiția ultimă a lucrurilor reprezintă aportul abordării eshatologice. De Hristos Cel înviat, adică de destinația finală și ultimă a tot ce există, este legată apostolicitatea[27]. Toate acestea afectează de o manieră și mai profundă noțiunea de continuitate: ele ating în special hristologia și pnevmatologia în raportul lor cu originile apostolice ale Bisericii.

În abordarea istorică, hristologia este inevitabil realitatea primordială care asigură structura continuității[28]. Sfântul Duh este *Cel dat* și este dat *de Hristos*. El este puterea divină care îi face pe Apostoli capabili să-i împlinească misiunea și tot El este Cel care suscită un răspuns la această misiune. El este animatorul unei structuri fundamental preconcepute[29]. Într-o asemenea perspectivă, pnevmatologia apare ca intermediar:

[26] Ioan 12, 31.
[27] Despre importanța Învierii pentru retrospectiva eshatologică asupra apostolicității, cf. W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 158. E locul să notăm că, în concepția ioaneică despre "acum" (*nun*), finalitatea lui Hristos Cel înviat nu se realizează pornind de la un proces istoric, ci ne vine din exterior ca *vizită* și *chivot* (Ioan 1, 14).
[28] Pentru o asemenea concepție, cf., de ex., Y. CONGAR, "Pneumatologie et theologie de l'histoire" în *Archivio di Filosofia*, 1971, p. 63.
[29] Eclesiologia Conciliului II Vatican dă impresia că pnevmatologia este întrebuințată *după* ce structura Bisericii a fost stabilită cu ajutorul hristologiei.

Duhul Sfânt este agentul lui Hristos și depinde de El[30]. Cât despre hristologie, ea se referă la un eveniment definit în sine, ceea ce vizează deopotrivă și noțiunea de apostolat. În abordarea istorică a continuității, Duhul Sfânt dă viață evenimentelor preexistente și definite în ele însele și le referă la diferite circumstanțe și la diferite timpuri.

În abordarea eshatologică, dimpotrivă, lucrurile sunt diferite. Duhul Sfânt este aici cel care introduce în istorie *eshata*[31]. El pune procesul istoriei față în față cu consumarea, transformarea și transfigurarea lui. Introducând realitățile *eshatonului* în istorie, Duhul schimbă istoricitatea liniară într-o *prezență*. Nu mai este de acum posibil să înțelegem istoria numai ca "trecut", aplicându-i noțiunea psihologică și experimentală de *anamnesis* în sensul de facultate retrospectivă a sufletului uman. Când *eshatonul* ne vizitează, *anamneza* Bisericii capătă paradoxul euharistic pe care nici o conștiință istorică nu-l poate înțelege vreodată, anume memoria viitorului, așa cum o găsim în anaforaua Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur: "Aducându-ne aminte de Cruce, de Înviere, de Înălțarea la cer și de a doua venire a Ta, Ție Îți aducem ale Tale dintru ale Tale". Fără a lăsa pnevmatologia să condiționeze hristologia așa încât secvența "ieri - azi - mâine" să fie depășită, Biserica nu face deplină dreptate pnevmatologiei. Duhul nu este închis

[30] Conexiunea între ceea ce numim aici abordare "istorică" și acest fel de pnevmatologie poate fi ilustrată prin neînțelegerea cauzată de *Filioque*. Este interesant de observat că și Orientul și Occidentul admit că Duhul Sfânt depinde de Fiul în planul *misiunii istorice*. Diferențele apar numai atunci când perspectiva metaistorică sau iconologică asupra divinului devine predominantă. Originea problemei urcă în sec. al IV-lea: Sfântul Vasile, în lucrarea *De Spiritu Sancto*, înlocuiește formula teologilor alexandrini "De la Tatăl – prin Fiul – în Duhul" cu formula "Tatăl, Fiul și Sfântul Duh" fiindcă argumentația sa este împrumutată din domeniul cultului, și nu din acela al revelației istorice. Ar fi interesant să considerăm *Filioque* din unghiul destinului pe care l-a avut în gândirea occidentală abordarea iconologică a lui Dumnezeu și a realității în general.
[31] Fapte 2, 17.

într-o *Heilsgeschichte** liniară; El este Domnul și, ca atare, transcende istoria liniară, transformă continuitatea istorică într-o prezență[32].

Toate acestea arată cât de profund este legată întreaga teologie de noțiunea de continuitate apostolică. În perspectivă istorică, Apostolii sunt importanți pentru Biserică, fiindcă sunt parte a unui eveniment crucial din trecut. În perspectivă eshatologică, Apostolii ne dezvăluie și ne prezintă nu cuvintele kerygmei, ci realitatea și conținutul evenimentului Hristos. Ei nu sunt creatorii istoriei - așa cum este cazul cu misiunea - ci judecătorii ei. Biserica trebuie să fie în același timp istorică și eshatologică, dacă vrea să fie fidelă originilor sale apostolice.

II. Spre o sinteză între perspectiva „istorică" și cea „eshatologică"

1. Implicațiile teologice

Cele spuse până acum ne conduc la necesitatea unei sinteze teologice între abordarea istorică și cea eshatologică a continuității Bisericii cu Apostolii.

Dacă studiem istoria în Occident, constatăm cât de problematică a fost această sinteză. Noțiuni ontologice și psihologice de continuitate au influențat în diverse maniere teologia occidentală[33]. Astfel, de fiecare dată când continuitatea istorică părea problematică, era luat celălalt element al alternativei, refuzul mai mult sau mai puțin neo-platonic al

* *Istoria mântuirii* (lb. germană).

[32] O discuție mai detaliată pe această temă se găsește în articolul nostru "Die pneumatologhische Dimension der Kirche" *în Internationale katolische Zeitschrift*, 2(1973), pp. 111-127.

[33] Lucru adevărat îndeosebi pentru ceea ce ține de sacramente, slujire (peoblema "caracterului") etc.

istoriei și recursul la eshatologia sensului evenimentelor[34]. De altă parte, în Orient, abordarea eshtaologică lua adesea forma căutării sensului în dauna istoriei[35], în vreme ce satisfacția dată de imaginea eshatologică a Bisericii, cum apărea ea în Liturghie, a tins să paralizeze într-un grad alarmant activitatea misionară[36]. Cum poate fi realizată sinteza? Plasându-ne pe punctul de vedere al tradiției ortodoxe, vedem posibilitatea de sinteză conform celor ce urmează:

a)Evenimentul Hristos trebuie considerat ca fiind constituit pnevmatologic. Insistăm asupra cuvântului "constituit" pentru că intenția noastră este să spunem că Hristos nu este Hristos dacă nu este o existență în Duh, adică o *existență eshatologică.* O asemenea constituție pnevmatologică a hristologiei implică, din punct de vedere al ontologiei, înțelegerea lui Hristos nu în termenii individualității care se afirmă pe sine, distingându-se de alte individualități, ci în termenii personalității care implică o identitate de ființă în și prin

[34] De exemplu, școala lui Bultmann a urmat categoric această direcție. Cele afirmate aici sunt justificate și mai mult prin faptul că astăzi se pune curent problema reconcilierii aspectului "harismatic" cu aspectul "instituțional".

[35] Lucru pe care în vedem în Răsărit începând cu Origen. Insistența sa asupra semnificației eshatologice a Evangheliei în dauna semnificației istorice este bine cunoscută. A se vedea, de ex. *In ioannem*, I, 24; VI, 6 etc. Cf. G. FLOROVSKY, "Origen, eusebius and the Iconoclastic Controversy" în *Church History*, 19 (1950), pp.77-96. Vederile lui Origen asupra succesiunii apostolice sunt puternic influențate de această abordare: succesiunea apostolică este esențial o continuitate a învățăturii lui Hristos (*De Principiis* 4, 9; *In Lucam* 34 etc.), o succesiune de cunoscători în Duh (*De oratione* 28, 9; *Comm. Rom.* 7, 5) mai degrabă decât o succesiune prin intermediul instituțiilor istorice. Tendința de a accentua contiunitatea "harismatică" în dauna continuității "instituționale" a Bisericii a reapărut în Ortodoxie datorită mișcărilor și curentelor pietiste din timpurie moderne.

[36] Trebuie să admitem acest lucru, în ciuda rațiunilor istorice pe care le-am putea avansa drept explicații

comuniune[37]. Implicațiile pe care le are o astfel de concepție pentru noțiunea de continuitate sunt evidente. Într-o hristologie constituită de manieră pnevmatologică, un eveniment nu poate fi niciodată definit prin el însuși, ci numai ca o realitate care îmbrățișează totul. Este ceea ce permite să-I aplicăm așa de ușor lui Hristos noțiunea biblică de "personalitate corporativă"[38]. *Hristos fără trupul Său nu este Hristos, ci un individ de cea mai joasă categorie.*

b) Continuitatea noastră cu evenimentul Hristos nu este, deci, determinată de urmarea Lui sau de un răspuns condiționat de distanță; este mai curând o continuitate ce trebuie formulată în termeni de *includere*: noi suntem în El și aceasta face ca El să fie înainte de noi, fratele nostru Cel întâi-născut în sens paulin[39]. Acest fapt paradoxal este fundamental pentru înțelegerea noii existențe create în Hristos. Preeminența lui Hristos față de noi (în ceea ce privește alegerea, învierea etc.)[40] nu ese o prioritate ca cea cauzată de

[37] E locul să notăm că Duhul Sfânt este Cel care are funcția de a deschide existența pentru ca ea să poată deveni relațională. Fără pnevmatologie, ontologia devine substanțială și individualistă. Duhul era conceput drept "comuniune" nu numai de Părinții greci (de ex. Sf. Vasile), ci și de cei latini, în special de Fericitul Augustin. Însă pnevmatologia nu a avut niciodată importanță decisivă pentru ontologie în gândirea occidentală.

[38] Despre personalitatea corporativă vezi bibliografia indicată în capitolul 4, nota 7.

[39] Romani 8, 29; Coloseni 1, 15-18 etc. Într-o "Heilsgeschichte" de tip liniar, "înainte de" indică *o parte* a istoriei – o perioadă precedând pe alta – așa cum se întâmplă într-o conștiință istorică asemenea celei pe care o vedem mai ales în vremurile moderne. Dar când conștiința istorică este determinată în mod decisiv de eshatologie, "înainte de" este inteligibil numai în termeni de "ultim", de final. Așa este concepția paulină despre "întâiul-născut": Hristos este "înaintea" noastră – fratele nostru mai întâi născut (*πρoτοτοκος*), începătorul și stăpânitorul nostru (*αρχηγος*) – tocmai pentru că El este Adam "cel de pe urmă" (*εσχατος*) (I Corinteni 15, 45), realizarea și împlinirea istoriei. Este foarte clar că această concepție este lipsită de sens în termenii unei "Heilsgeschichte" liniare.

[40] Ef. 1, 3; Coloseni 1, 16-18; II Timotei 2, 13 etc.

existența noastră individuală și caracterizată de o succesiune de ordin temporal; este o prioritate de includere, cel ce include fiind anterior celui inclus[41]. Este așa pentru că cel inclus există deja în cel care include. Ca Duh, deci și ca comuniune, Dumnezeu reprezintă tocmai experiența care îmbrățișează totul, care este participată fără ca ea să participe. În același Duh al lui Dumnezeu, Hristos ne cuprinde în El Însuși, prin constituția Sa în Duhul. Astfel, în Duhul, El conține prin definiție *eshata*, destinul nostru final, propriul nostru eu, așa cum va fi într-o anume zi; El este Omul eshtaologic, nu ca individ, repetăm, ci ca Biserică, adică în virtutea includerii noastre în El. În acest sens devine existența istorică, în Hristos și în Duhul Său, o continuitate care ajunge la noi din viitor și nu prin canalele unei succesiuni temporale divizate, ca cea pe care o experiem în condiția de existență căzută. Astfel, când zilele de pe urmă (*eshata*) pătrund în istorie, grație Duhului, timpul este salvat de fragmentare și istoria dobândește un nou sens.

b) Evident, cele de mai sus afectează de o manieră decisivă noțiunea de apostolicitate. Dacă Hristos Însuși este Omul eshatologic și dacă continuitatea noastră cu El nu este determinată de succesiunea timpului, care implică distanța, ci de o noțiune de timp definită de comuniunea care îmbrățișează totul, atunci Apostolii nu pot fi închiși într-un eveniment definit în el însuși, într-un trecut etanș. Unicitatea lor nu poate fi definită în termenii unei existențe temporare individuale, când tocmai această existență ne oferă posibilitatea de a participa, într-un anume fel, la evenimentul Apostolilor în ceea ce are el unic. Un prejudiciu considerabil a fost cauzat noțiunii de apostolicitate prin înțelegerea ei în termenii prerogativelor istorice, fie sub forma cheilor lui Petru, fie sub cea a

[41] Cf. noțiunii de *koinonia* la Părinții greci, la A. HOUSSIAU, "Incarnation et communion selon les Peres grecs", în *Irenikon*, 45 (1972), pp. 457-468.

kerygmei apostolice, deoarece cheile sunt ale Împărăţiei[42] iar kerygma nu este o normă ce poate fi obiectivată, ci Hristos înviat, adică o persoană vie. În ambele cazuri prerogativele istorice devin eshatologice. Apostolii continuă să vorbească şi să vestească pe Hristos în Biserică numai pentru că Biserica este, prin însăşi existenţa sa, prezenţa vie a Cuvântului lui Dumnezeu ca persoană. Ascultând predica Apostolilor, Biserica îşi ascultă propriul glas care îi vine din natura sa curat eshatologică, făcându-se ecoul destinului său eshatologic. Istoria Bisericii devine astfel identică cu cea a lumii şi a creaţiei întregi. Faptul că se întemeiază pe Apostoli într-un sens eshatologic permite Bisericii să dobândească o semnificaţie existenţială ultimă ca semn al unei creaţii răscumpărate şi salvate. Aceasta face ca Biserica să fie "judecătorul lumii"[43], după cuvintele Sfântului Pavel, dobândind o prerogativă rezervată strict Apostolilor, şi în special celor doisprezece, în funcţiunea lor eshatologică.

[42] Puterea de "a lega" şi "dezlega" dată lui Petru (Matei 16, 18-19) este incomprehensibilă fără eshatologie, datorită faptului că natura acestei puteri este eshatologică: ea priveşte finalitatea veşnică. Dacă luăm în considerare natura eshatologică a puterii date lui Petru (la Matei 16, 18) atunci acordarea acestei puteri tuturor Apostolilor (la Ioan 20, 23) şi chiar întregii comunităţi (la Matei 18, 18), nu duce la alernative ireconciliabile. Faptul că Biserica primară putea accepta cele trei posibilităţi deodată (două dintre ele se găsesc în aceeaşi Evanghelie!) subliniază ideea că eshatologia primelor veacuri implica inevitabil imaginea Bisericii *convocate şi a colegiului* apostolic (cf. supra, n. 11). Dacă am redescoperi o asemenea perspectivă, orice exerciţiu al acestei autorităţi ar cere contextul Bisericii *convocate*. În realitate, exisă destule raţiuni istorice pentru a admite că Biserica veche a întrebuinţat încă de la început puterea de a "lega şi dezlega" în şi prin convocarea la adunările euharistice. (Există multe mărturii în această privinţă. Cf. articolului nostru "The Development of Conciliar Structures to the Time of the first Ecumenical Council" în *Councils and the Ecumenical Movement*, "World Council Studies" 5, 1968, pp. 34-51, mai ales pp. 34-39. Cf. mai jos despre implicaţiile acestei abordări pentru rolul lui Petru în Biserică, în special n. 114.

[43] Cf. notei precedente. I Corinteni 6, 2.

c) Dacă evenimentul Hristos şi istoria în general sunt condiţionate pnevmatologic, teama de a vedea Biserica identificată cu Împărăţia poate dispărea. O asemenea teamă - care se afla, până la un anumit punct, în spatele reacţiei Reformei contra Bisericii medievale - este justificată numai în cazul în care identificarea lor decurge doar din ceea ce am numit abordarea istorică a apostolicităţii, care a fost, se pare, abordarea Bisericii medievale. Dar într-o condiţionare pnevmatologică a istoriei de eshatologie, identificarea în discuţie nu prezintă nici un pericol, întrucât ea are loc într-un mod epicletic.

Aspectul de epicleză al continuităţii este fundamental şi implicaţiile lui trebuie subliniate. Într-un context epicletic, istoria încetează de a mai fi în sine o garanţie de siguranţă. Eclesiologic, epicleza înseamnă că Biserica cere *să primească de la Dumnezeu ceva ce a primit deja istoric de la Hristos, ca şi cum n-ar fi primit nimic*. Aceasta include şi continuitatea apostolică sub toate formele ei. Ca şi în cazul Euharistiei, unde cuvintele de instituire nu pot fi o garanţie în ele însele, fără Duhul Sfânt, chiar dacă ceea ce face Duhul nu înseamnă nimic altceva decât să dovedească adevărul cuvintelor lui Hristos: "acesta este trupul Meu", la fel se petrec lucrurile şi pentru apostolicitate: Biserica are nevoie ca evenimentul Cincizecimii să fie pururea reactualizat, ori de câte ori doreşte să-şi afirme apostolicitatea. Apostolii primiseră Duhul Sfânt de la Hristos înviat şi fuseseră botezaţi în Duh la Rusalii şi totuşi, atunci când au ales pe cei şapte[44], L-au invocat din nou[45]. Toţi cei ce gândesc în termeni de continuitate istorică trebuie să-şi pună serios întrebarea: ce sens vom da acestor invocări repetate ale Duhului, dacă acceptăm pur şi simplu

[44] Fapte 6, 1-6

[45] Faptul că orice hirotonie – în special cea a episcopului – revendică evenimentul Cincizecimii drept context al său, este indicat în tradiţia liturgică ortodoxă prin faptul că în orice hirotonie episcopală se prăznuieşte sărbătoarea Rusaliilor.

perspectiva istorică a continuității apostolice?

Viața epicletică a Bisericii demonstrează un singur lucru: ea nu poate afla siguranță în nici o garanție istorică, oricare ar fi ea: preoția, cuvântul, taina ori Însuși Hristos istoric. Dependența sa constantă în Duhul Sfânt dovedește că istoria ei trebuie permanent eshatologizată. În același timp, faptul că Duhul Îl desemnează pe Hristos arată clar că istoria nu poate fi negată. "Duhul suflă unde vrea"[46], dar știm că El vrea să sufle în direcția lui Hristos[47]. Eshatologia și istoria nu sunt, deci, incompatibile.

d) Condiționarea epicletică a continuității Bisericii față de Apostoli subliniază, astfel, posibilitatea unei sinteze între noțiunea istorică și noțiunea eshatologică a continuității într-un mod care să depășească orice formă neoplatonică de dualism. Există, bineînțeles, o tensiune între "deja" și "nu încă", la fel ca în existența "în Duh". Dar această tensiune nu este dualistă în nici un sens care ar implica incompatibilitatea de tip neoplatonic între timp și eternitate, între istorie și eshatologie.

Întruparea lui Dumnezeu în Hristos ne dă posibilitatea să afirmăm, împotriva dualismului neoplatonic, că istoria este în chip real purtătoare a vieții ultime, a vieții însăși a lui Dumnezeu. Ca existență în timp și spațiu, istoria oferă în Hristos posibilitatea unei comuniuni cu eshata. În consecință, tensiunea dintre istorie și Împărăție nu este de tipul unui dualism ontologic. O putem descrie ca fiind aspirația spre o schimbare de formă, spre o *transfigurare*. După expresia Sfântului Pavel, dorim cu ardoare să schimbăm forma prezentă cu cea eshatologică[48], nu pentru că forma prezentă este mai puțin reală sau eshatologică prin natură - după Pavel, trupul pe care îl avem acum va fi într-adevăr înviat - ci pentru că

[46] Fapte 6, 1-6
[47] Ioan 3, 8.
[48] II Corinteni 5, 1-5. Cf. I Corinteni 15, 53-54.

prezența și activitatea lui Antihrist în istorie fac actuala formă de existență a Bisericii fragilă și cauză de suferință[49]. Arvuna Împărăției, care este prezența Duhului[50] în istorie, înseamnă tocmai sinteza între istoric și eshatologic. Această arvună nu implică - așa cum o prezintă adesea exegeții Noului Testament - absența eshatologicului din istorie, adică a nădejdii și a așteptării întemeiate pe o făgăduință. Ea semnifică, dimpotrivă, o prezență reală a eshatologiei bazată pe faptul că Dumnezeu este prezent în Hristos istoric. Însemnătatea eshatologică a acestui fapt poate fi ilustrată de ideea din cartea Apocalipsei conform căreia Biserica trăiește într-o intensă atmosferă de epicleză ce conține sinteza a două elemente: pe de o parte, asigurarea prezenței lui Hristos la masa euharistică, pe de altă parte, strigătul Bisericii "vino, Doamne Iisuse!"[51]. Atunci când Biserica trăiește de manieră epicletică, ea nu poate aspira decât să fie ceea ce este deja. Sinteza între istorie și eshatologic în această condiționare epicletică a istoriei constituie ceea ce am putea numi pe drept - și nu într-un sens deformat - natura *sacramentală* a Bisericii.

e) Aceasta ne face să luăm în considerare o problemă de ordin practic: cum poate Biserica să unească *în fapt* cele două perspective într-o singură sinteză? Există un mod de a realiza în viața Bisericii sinteza dintre abordarea istorică și cea eshatologică? Biserica veche, centrată pe *Euharistie*, pare să ofere un răspuns la această întrebare. Nu există, de fapt, nici o altă experiență în viața Bisericii în care sinteza istoricului cu eshatologicul să poată fi mai deplin realizată decât în Euharistie. Ea este pe de-o parte "tradiție" (*paradoxis*)[52], iar pe de alta "memorial" (*anamnesis*)[53], animând ca atare

[49] II Timotei 2, 7-9; II Cornteni 4, 7 etc.
[50] II Corinteni 1, 22; 5, 5; Efeseni 1, 14.
[51] Apocalipsa 4-5 și 22, 17.
[52] I Corinteni 11, 23.
[53] Luca 22, 19; I Corinteni 11, 24-25.

conştiinţa istorică a Bisericii într-un mod retrospectiv.

În acelaşi timp însă, Euharistia este momentul eshatologic prin excelenţă a Bisericii, deoarece dispune lucrurile în vederea convocării Poporului răspândit al lui Dumnezeu, pentru a-l aduna de la marginile pământului într-un singur loc[54], unindu-i pe cei mulţi într-unul singur[55] şi dând *hic et nunc* pregustarea vieţii veşnice a lui Dumnezeu[56].

În şi prin aceeaşi experienţă, într-o singură clipă, Biserica uneşte, deci, în Euharistie, ambele dimensiuni, trecutul şi viitorul, într-o realitate unică şi indivizibilă. Aceasta se realizează "liturgic", adică în şi prin forme istorice şi materiale, păstrându-se tensiunea existenţială între "deja" şi "nu încă"[57].

În conştiinţa Bisericii Ortodoxe, acest fapt este şi mai pregnant pus în relief prin întrebuinţarea *epiclezei* în Euharistie: "cuvintele de instituire" şi întreaga dimensiune anamnetică a Bisericii sunt puse la dispoziţia Duhului Sfânt, ca şi când n-ar putea constitui în ele însele o asigurare suficientă a prezenţei lui Dumnezeu în istorie. De aceea, Euharistia este momentul în care Biserica realizează că rădăcinile sale trebuie găsite *simultan* în trecut şi în viitor, în istorie şi în eshatologie. Recunoaşterea de către Biserica veche a acestei funcţiuni

[54] *Didahia* 9, 4; 10, 5. Cf. descrierii Euharistiei ca *synaxa epi to auto* la Pavel şi Ignatie (cf. nota 11 mai sus). Se cade să notăm, de asemenea, că săvârşirea Euharistiei a fost asociată foarte timpuriu cu duminica (Apoc. 1, 10). Pentru mărturiile din izvoarele vechi, cf. W. RORDORF, *Sunday – The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, 1968, pp. 177 ss. Şi 238 ss. Semnificaţia săvârşirii Euharistiei duminica se află în faptul că aceasta este ziua eshatologică prin excelenţă. Dacă Euharistia ar fi fost înţeleasă în principal ca anamneză de ordin istoric, ziua firească de celebrare ar fi fost cea a instituirii ei, înainte de răstignire, şi nu ziua Învierii.

[55] I Corinteni 10, 16-17; Marcu 14, 24 şi locurile paralele. Pentru implicaţiile ecelsiologice ale acestei idei, cf. cap. 4.

[56] Cf., în special, a IV-a Evanghelie (6, 27-51) şi IGNATIE (*Efes*. 20, 2; *Magn*. 6, 2 etc.).

[57] Cf. supra n. 51

unice a Euharistiei a avut ca rezultat faptul că Euharistia a devenit locul şi contextul în care urmau să aibă loc manifestările fundamentale şi concrete ale continuităţii apostolice[58]. Poziţia centrală a Euharistiei a fost păstrată în tradiţia liturgică şi canonică a Bisericilor Ortodoxe, dar teologia ortodoxă a neglijat-o prea des, făcând astfel problematică sinteza între "istoric" şi "eshatologic".

2. *Aplicaţii concrete la viaţa Bisericii*

Păstrând în minte remarcile de mai sus, putem acum să cercetăm anumite implicaţii concrete ale acestei sinteze pentru viaţa şi structura Bisericii.

Relaţia Bisericii cu Apostolii a inclus în mod tradiţional elementele care urmează.

a) Continuitate prin kerygma apostolică[59]

Natura kerygmatică a funcţiei apostolice poate fi înţeleasă în termeni istorici şi în termeni eshatologici în acelaşi timp, dar numai sinteza lor "în Duhul Sfânt" furnizează perspectiva teologică pentru aplicarea noţiunii de continuitate kerygmei apostolice. Putem afla chiar în Noul Testament ideea de *paradoxis* sau de *logia* care sunt transmise de manieră istorică dintr-un loc în altul şi de la o epocă la alta. Totuşi, Sfântul

[58] I Corinteni 14 arată că deja în primele comunităţi apostolice, adunările euharistice erau contextul propriu manifestărilor harismatice. Mărturiile liturgice ale Bisericii vechi, începând cu Hipolit, demonstrează că hirotonia pentru slujire trebuie să aibă loc în acelaşi context.

[59] Termenul kerygma este utilizat aici în sensul larg care include în acelaşi timp actul de a proclama în faţa publicului o noutate importantă (sens originar, cf. Luca 12, 3; Fapte 10, 42; Col. 1, 23; Tim. 1, 11; Apoc. 5, 2) şi conţinutul kerygmei, *didahia*, cu interpretarea sa prin învăţătură, dogme etc., aşa cum a ajuns să fie înţeles în special începând din secolul al II-lea cu *Epideixis*-ul lui IRINEU.

Duh este Cel ce dă viață cuvintelor[60] și numai în Duh kerygma lui Hristos poate avea un sens[61]. Kerygma apostolică trebuie să fie constant plasată în Duh pentru a fi vie, și nu doar literă. Ea nu poate fi o normă obiectivă în sine, o realitate care judecă de sus sau din exterior comunitatea Bisericii[62]. Numai în contextul dat de *koinonia* în Duh - care presupune comunitatea concretă a Bisericii - kerygma Apostolilor poate fi continuată în mod viu.

În cursul celui de-al doilea secol, mai ales datorită Sfântului Irineu și opoziției sale față de gnosticism, kerygma apostolică, așa cum o abordează în *Epideixis*, implică un fel de obiectivitate în sensul unei norme istorice transmise istoric[63]. Această abordare istorică a continuității apostolice amenință într-un anume sens să excludă abordarea eshatologică. Pericolul este, într-adevăr, surmontat în teologia lui Irineu grație a doi factori puternic conturați în lucrările sale: pnevmatologia și caracterul central al Euharistiei. Biserica nu este decât acolo unde se află Duhul Sfânt[64] și Tradiția apostolică ajunge în Biserică nu doar prin istorie, ci și ca harismă[65]. În același timp, doctrina adevărată și ortodoxă trebuie să intre în sinteză cu Euharistia: "Învățătura noastră este conformă cu Euharistia, iar Euharistia cu învățătura noastră"[66]. Această sinteză a ferit kerygma apostolică de orice obiectivare în transmiterea ei de-a lungul istoriei până la acea epocă. Deși nevoile de atunci ale Bisericii făceau necesară obiectivarea, într-un anume sens, a Cuvântului lui

[60] Ioan 6, 63; Cf. Rom. 2, 29
[61] I Corinteni 12, 3
[62] Y. CONGAR, *Ministères et Communion ecclésiale*, 1971, p. 90
[63] În plus față de *Epideixis* în ansamblul său, cf. și *Adversus Haereses* III, 3, 1; 4, 26, 2; 38, 8 etc.
[64] IRINEU, *Adv. Haer.* III, 24, 1
[65] Ibid., IV, 26, 2
[66] Ibid., IV, 18, 5

Dumnezeu, crearea canonului Sfintei Scripturi etc.[67], pentru a întări abordarea istorică a ideii de continuitate apostolică, perspectiva eshatologică n-a fost, totuși, pierdută.

Cum a putut fi păstrată perspectiva eshatologică în asemenea circumstanțe?

În primul rând, încă în teologia Părinților greci, în special la Sfinții Atanasie și Chiril al Alexandriei, concepția despre *Logosul* lui Dumnezeu ca persoană determina în mod decisiv pe cea despre *Logosul* lui Dumnezeu în calitate de cuvânt, rostit sau scris[68]. Într-o abordare euharistică, această concepție caracteristică pentru cei doi Părinți, ca și pentru întreaga Biserică a acelei epoci[69], însemna că, cuvântul lui Dumnezeu spus sau scris, așa cum este formulat și transmis istoric, devine viață și prezență dumnezeiască numai în contextul comunității eshatologice a Euharistiei. Dezvoltând "liturghia Cuvântului" ca parte integrantă a Liturghiei euharistice, Biserica nu făcea nimic altceva decât să dea caracter eshatologic istoriei, făcând, adică, în așa fel încât kerygma apostolică să atingă Biserica nu numai dinspre trecut, ci și dinspre viitor[70]. Numai atunci când cuvântul predicat devine identic trupului

[67] Cf. A. BENOIT, "L'apostolicité au II ème siècle" în *Verbum Caro*, 58 (1961), pp. 173-184
[68] Problemele ridicate în Biserica veche, prin folosirea termenului *logos* cu sensul de "cuvânt" pentru a desemna pe Hristos, arată cât de periculoasă poate fi aplicarea în hristologie a noțiunii de "cuvânt" pronunțat sau scris.
[69] Este interesant să notăm cât de legate erau de Euharistie controversele hristologice din Biserica veche. Cf. de exemplu H. CHADWICK, "Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy" în *Journal of Theological Studies*, 1951, pp. 145-164.
[70] În Liturgia ortodoxă, aceasta se vede din faptul că citirile din Biblie sunt plasate în contextul doxologic al *Trisaghionului* care se cântă înainte. Scopul este de a arăta modul în care Cuvântul lui Dumnezeu ajunge în Biserică, venind nu pur și simplu din trecut, ca o carte și un canon fixat, ci mai ales din realitatea eshatologică a Împărăției, a Tronului lui Dumnezeu, ocupat de episcop în acel moment al Liturghiei. Din acest motiv lectura ese tradițional cântată, și nu doar citită didactic.

euharistic are loc sinteza dintre continuitatea istorică și continuitatea eshatologică a kerygmei. Atunci, concepția ioaneică despre "Cuvântul făcut trup" se alătură opiniei Sfântului Irineu, după care doctrina ortodoxă și Euharistia formează o unitate indivizibilă.

Teologia ortodoxă n-a tras de aici toate concluziile.

Printre teologii ortodocși socotiți "conservatori" prevalează opinia că învățăturile Bisericii reprezintă ceva "de neatins", opinie care transformă dogmele în relicve pietrificate ale trecutului și adâncește prăpastia existentă între perspectiva istorică și cea eshatologică a continuității kerygmei apostolice. Studierea Bisericii vechi și aprecierea bazei euharistice a doctrinei arată, dimpotrivă, că e preferabil să înțelegem dogmele ca afirmații doxologice ale comunității[71], "credința dată sfinților"[72], care este, totuși, constant primită de conștiința comunității în noi forme de experiență și cu o permanentă deschidere spre viitor.

b)Continuitate prin slujirea apostolică

Poate nici un aspect al continuității apostolice n-a suferit atât de lipsa sintezei pe care o dezbatem aici ca cel al continuității prin slujire. Deja în *I Clement*[73], modelul misionar sau istoric al continuității implică ideea de succesiune apostolică prin intermediul unui sacerdoțiu instituit. Irineu, încă odată, face din slujire o normă de un anume tip pentru continuitatea Bisericii față de Apostoli[74].

I. Întrebarea care se pune în primul rând este aceea mai

[71] E. SCHLINK (*Der kommende Christos und die kirchlichen Traditionem*, 1961) a elaborat o remarcabilă evaluare a naturi doxologice a doctrinei. Contrastul pe care îl găsim în această carte între genul "kerygmatic" și genul "doxologic" ala firmațiilor teologice demonstrează tocmai necesitatea unei sinteze a abordărilor "istorică" și "eshatologică" ale continuității.

[72] Iuda 3.

[73] Cf. mai sus, n. 17 și 18

[74] IRINEU, *Adv. Haer.* III, 3, 1-4; IV, 26, 2. De asemenea TERTULIAN, *De praescriptiae haereticorum* 32 și HIPOLIT, *Philosohoumena*, 1, proem.

generală privind locul pe care îl poate avea orice formă de slujire în sinteză adecvată a perspectivelor istorică și eshatologică ale continuității. Cea mai gravă problemă pe care o creează absența unei astfel de sinteze este de a ști dacă o slujire este în vreun fel necesară pentru continuitatea apostolică; cu alte cuvinte, dacă aspectul eshatologic și aspectul istoric nu sunt, de fapt, în cele din urmă, ireconciliabile. Dilema între "instituțional" și "harismatic", atât de răspândită astăzi, este rezultatul cert al absenței unei asemenea sinteze.

Una dintre cele mai mari și mai inexplicabile nenorociri istorice ale Bisericii s-a întâmplat când, nu se știe cum, cel mai harismatic dintre toate actele, hirotonia spre slujire, a ajuns să fie considerat ca o acțiune neharismatică, chiar anti-harismatică. Putem suspecta în această privință o interferență ascunsă a neoplatonismului în teologia creștină, poate într-o perioadă foarte timpurie din istoria sa[75]. Problema istorică nu ne privește, însă, direct aici. Punctul pe care vrem să-l subliniem este următorul: dacă hirotonia este un eveniment harismatic, atunci ea trebuie să aibă loc într-un context eshatologic. Nu este de ajuns să concepem actul hirotoniei ca transmitere istorică a apostolicității. Hirotonia trebuie să fie o mișcare venind și dinspre finalitatea eshatologică a poporului lui Dumnezeu. Orice hirotonie, prin urmare, trebuie să aibă loc într-un context epicletic; mai mult încă, în contextul comunității Bisericii adunate *epi to auto* cu Apostolii, nu ca origini individuale ale slujirii, ci ca un colegiu care o prezidează. Din acest motiv, nu numai că toate manifestările harismatice din Bisericile pauline primare aveau loc în cursul adunărilor euharistice[76], dar și hirotoniile în Biserica veche se

[75] O astfel de influență e perceptibilă, spre exemplu, în distincția lui Origen între faptul actual și semnificația sa, ceea ce conduce la o opoziție între harismă și slujire – consecință deja prezentă în gândirea lui Origen, după cum dovedesc opiniile sale despre succesiunea apostolică. Cf. supra n. 35.

[76] Cf. I Corinteni 14

desfășurau în același context, după cum se vede implicit în Didahia[77] și se manifestă în mod clar în *Tradiția Apostolică* a lui Hipolit[78].

Astfel, ceea ce numim "instituțional" nu constituie o normă definită în ea însăși. Dacă epicleza Duhului este constant cerută în contextul comunității eshatologice pentru hirotonie, rezultă că nu instituția ca atare semnifică și actualizează continuitatea cu Apostolii. Faptul că orice hirotonie trebuie să aibă loc în contextul euharistic - și nu în biroul privat al episcopului - arată limpede că, continuitatea istorică sau insituțională trebuie condiționată de comunitatea eshatologică reunită.

Aceasta înseamnă că, de fapt, toți membrii Bisericii participă la continuitatea apostolică ce se realizează printr-un act de hirotonie. În vreme ce modelul istoric al continuității poate duce la sacramentalism în cadrul hirotoniei, limitând continuitatea apostolică la clerul numit sfințit, perspectiva eshatologică oferă garanția că, pentru existența continuității apostolice, cinul laicilor botezați este indispensabil. Biserica este legată de Apostoli, deci, nu numai prin hirotonie, ci și prin botez[79].

[77] Capitolul VX al *Didahiei*, privind hirotonia, este legat de capitolul XIV, referitor la Euharistia duminicală, prin cuvântul "deci".

[78] HIPOLIT, *Tradiția Apostolică*, 2

[79] Cf. B.-D. DUPUY, *op. cit.*, p. 398: "Poporul credincios în întregul său păstrează, împreună cu slujitorii, succesiunea apostolică". Uităm de obicei că botezul este o hirotonie, prin aceea că presupune două elemente: a) punerea mâinilor cu invocarea Duhului Sfânt (de unde faptul că mirungerea, confirmarea, este inseparabilă de botez) și b) încorporarea celui botezat într-un *ordo* determinat (*tagma* sau *taxis*, în greacă) in Biserică. Asupra acestui din urmă aspect – pe care îl pierdem de obicei din vedere sub influența lui Tertulian și a autorilor latini de după el – a se vedea, de exemplu, *I Clement* 40, 5-41, 1, unde cuvântul *tagma* este folosit și pentru laicat. O discuție mai completă va fi găsită în articolul nostru "Some Reflections on Baptism, Confirmation and Eucharist" în *Sobornost*, 5(1969), pp. 644-652

II. O dată făcute aceste remarci, putem lua în considerare semnificația pe care o poate avea succesiunea apostolică episcopală pentru teologia ortodoxă. În cazul a ceea ce am numit "abordarea istorică" a continuității, episcopul poate fi izolat de întregul Bisericii ca individ posedând plenitudinea apostolicității, pe care o conferă apoi și altora prin punerea mâinilor. Se poate vorbi atunci de o slujire "esențială" din care derivă restul slujirilor. Este interesant de observat că atunci când un grup de teologi anglicani a publicat o asemenea teză, cu ceva timp în urmă[80], conceptul din Noul Testament socotit adecvat pentru a o sprijini a fost cel al apostolicității în termeni de *shaliach*. Acest fapt confirmă argumentația noastră conform căreia modelul misionar duce la o individualizare a apostolatului. Cum a demonstrat, însă, A. Ehrhardt[81], conceptul de *shaliach* este fără valoare pentru a fonda succesiunea episcopală în Biserica veche. În locul acestui concept, el susține teza că primele liste episcopale au fost inspirate de listele de mari preoți evrei și observă că la Eusebiu listele de succesiune nu încep cu un apostol anume, ci cu Iacob[82]. Dacă o acceptăm, teza arată clar că ceea ce am numit aici modelul eshatologic al structurii Bisericii din Ierusalim a fost decisiv pentru originea succesiunii episcopală drept continuitate a Bisericii apostolice episcopale. Putem prezenta, în acest caz, succesiunea episcopală drept continuitate a Bisericii nu cu un Apostol luat individual, ci cu colegiul apostolic în ansamblul său[83] și cu comunitatea eclesială în

[80] K.E.KIRK (ed.), *The Apostolic Ministry, Essays on the History Centuries of Episcopacy*, 1946 (cu o a doua ediție în 1957.

[81] A. ERHARDT, *The Apostolic Succesion in the First Two Centuries of the Churches*, 1953.

[82] Ibid., pp. 35-61

[83] Cf. F. DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of St. Andrew*, 1958, p. 39 ss. Y. CONGAR, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* ("Mysterium Salutis", 15), 1970, p. 196. N. AFANASIEV, în ciuda eclesiologiei sale euharistice, nu reușește să sesizeze indivizibilitatea

structura sa eshatologică[84].

Dacă ținem cont, în afară de argumentul lui A. Ehrhardt, de alte mărturii despre Biserica veche, putem dezvolta și mai mult această teză.

Cu toată obscuritatea care înconjoară originea și dezvoltarea de început ale oficiului episcopal, pare totuși posibil să distingem două maniere diferite de a înțelege misiunea episcopului în acea perioadă.

Pe de o parte, el era înțeles ca "copresbiter", deci ca un membru - după toate aparențele cel dintâi - al colegiului presbiterilor[85]. Pe de altă parte, episcopul era privit ca simbol al lui Iacob, fratele Domnului[86], deci ca imagine a lui Hristos - idee pe care o regăsim la Ignatie și în alte documente ale timpului[87]. Aceasta duce în chip firesc la dubla imagine pe

colegiului apostolic în cadrul succesiunii și susține opinia, incompatibilă cu reprezentarea eshatologică a Bisericii, că "episcopul devine prin Biserica sa succesorul unuia sau altuia dintre Apostoli, și nu al apostolilor în general" ("Rèflexions d'un orthodoxe sur la collégialité des éveques" în *Le Messager Orthodoxe*, 1965, pp. 7-15.)

[84] Orice hirotonie episcopală în contextul unui eveniment d eCincizecime (cf. supra n. 45) implică existența comunității eshatologice *hic et nunc*, cu cei doisprezece în fruntea sa. Cf. Fapte 1-2, unde evenimentul Pogorârii Duhului este pus în raport cu fiecare dintre cele două elemente (2, 17: eveniment eshatologic; 1, 13-23: colegiul indivizibil al celor doisprezece) și, în cele din urmă, cu Euharistia (2, 42).

[85] Lucru indicat clar prin folosirea termenului *presbyteros* pentru a desemna pe episcop (IRINEU, *Adv. Haer.* IV, 26, 2). Acest fapt trebuie considerat ca supraviețuirea unui vechi mod de întrebuințare a termenului în Occident, cum putem conchide din *I Clement* 44, I Petru 5, 1 etc.

[86] Este cazul vechilor liste de succesiune pe care le aflăm în canonul lui Eusebiu și Ieronim. Cf. A. EHRHARDT, *op. cit.*, p. 35

[87] Cf. supra, n. 21. Maniera în care interpretăm și clasăm mărturiile istorice privind reprezentarea eshatologică a succesiunii implică următoarea structură: "Iacob și presbiterii" (Fapte) = "Hristos și presbiterii" (Apocalipsa) = "Episcopul (imagine a lui Hristos) și presbiterii" (Ignatie, *Didascalia, Constitutiones* etc.) = Episcopul ca urmaș al lui Iacob (liste de succesiuune date de Eusebiu – Ieronim). Este evident că spațiul acestui studiu nu ne permite să facem o demonstrație detaliată a schemei redate mai sus (acesta va fi obiectul unei viitoare lucrări). E suficient să arătăm că modelul eshatologic al Bisericii din Ierusalim a fost transferat asupra structurii euharistice a fiecărei Biserici locale și a influențat, într-un mod decisiv, ideea de succesiune apostolică. Este extrem de regretabil că noțiunea clasică de succesiune apostolică s-a elaborat fără să se țină seama de acest proces.

care o găsim în mod clar pentru prima dată la Hipolit: episcopul ca *alter Christus* și *alter apostolus*.

Merită să ne oprim, după opinia noastră, care oferă o sinteză a celor două concepții despre episcopat. Sinteza lui Hipolit capătă o importanță specială pentru subiectul nostru, deoarece pare să corespundă sinteze dintre perspectiva istorică și cea eshatologică a continuității apostolice. O analiză a opiniilor privind episcopatul pe care le implică *Tradiția Apostolică* duce la următoarele remarci:

1.Episcopul este în același timp imaginea lui Hristos și imaginea Apostolilor[88]. Îmbinarea celor două imagini este decisivă pentru istoria conceptului de succesiune apostolică exprimat în termenii unei sinteze între perspectiva istorică și perspectiva eshatologică.

2. Presbiterul este înțeles ca un colegiu și are funcții de sfat și conducere[89]. Aceasta înseamnă că imaginea hristologică este rezervată episcopului, singurul care, aidoma lui Hristos, poate conferi slujirea[90], în vreme ce presbiterii îl

[88] HIPOLIT, *Trad. Apost.* 3 8rugăciune la hirotonirea episcopului).

[89] Ibid, 8 (rugăciune la hirotonirea preotului).

[90] Acesta este raționamentul pe care îl face Hipolit în legătură cu punerea mâinilor de către presbiteri pe candidatul venit să fie hirotonit în cinul presbiteratului: "Presbyter enim solius habet postetatem ut accipiat, *dare antem non habet potestatem.*Quapropter clerum non ordinat; super presbyteri vero ordonatione consignat episcopo ordinante" (Căci presbiterul are numai putere să primească, *însă n-are putere să dea.* De aceea el nu hirotonește clerici; peste presbiter, episcopul slujitor pecetluiește cu adevărat hirotonia), ibid., 9. Text la B. BOTTE, *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique*, colecția "Sources chretiennes" 11, 1946, p. 40.

înconjoară și îl asistă în acest "dar"[91]. Continuitatea apostolică este astfel realizată prin episcop nu ca individ, ci ca cel înconjurat de colegiul presbiterilor, acesta fiind mijlocul de a păstra echilibrul între imaginea episcopatului de *alter Christus* și cea de *alter apostolus*.

3. În plus, toate cele de mai sus presupun convocarea comunității întregi *epi to auto* pentru exercitarea tuturor funcțiunilor episcopale hirotonirea, de exemplu) care au legătură cu continuitatea slujirii apostolice[92]. Contextul trebuie să fie cel al sintezei între istorie și eshatologie pe care o aduce Euharistia. Din acest motiv este Euharistia contextul indispensabil al hirotoniei. Concluzia care reiese din această sinteză a lui Hipolit trebuie observată și subliniată în modul cel mai expres: *succesiunea apostolică prin episcopat este în chip esențial o succesiune de structură eclesială*. Implicațiile concrete sunt clare: aderând la succesiunea episcopală, Biserica nu izolează episcopatul de restul cinurilor care o compun (inclusiv laicatul), ci, dimpotrivă, îl face total dependent de ele, după cum acestea sunt dependente de episcopat. Este o falsă concepție despre succesiune cea care rupe această interdependență dintre categoriile de membri ai Bisericii, căci fără structura complexă a comunității dispare total perspectiva eshatologică, adică strângerea laolaltă a Poporului răspândit al lui Dumnezeu. Nu ne-ar rămâne atunci decât abordarea pur istorică a continuității, însoțită de noțiuni de sacramentalism și putere de jurisdicție, cu toate problemele pe care acestea le implică. Într-o sinteză completă a perspectivei istorice și a

[91] Cf. în același text problema privind sfințirea Euharistiei de presbiteri și interpretarea lui BOTTE (ibid., p. 30), față de care obiectează N. AFANASIEV (*Trapeza Gospodnja*, 1952, p. 3) referindu-se la raționamentul lui Hipolit citat în nota precedentă.

[92] Fapt indicat prin precederea din *Tradiția Apostolică* după care hirotonirea trebuie să aibă loc în sânul adunării euharistice. Cf. aclamației "*axios*" din slujba ortodoxă a hirotoniei. În privința izvorului vechi al acestei practici, cf. I Clement 44, 3.

celei eshatologice, succesiunea episcopală este indispensabilă, pentru că numai prin ea devine evident faptul că cea care realizează continuitatea apostolică este comunitatea întreagă a Bisericii. Că episcopul trebuie înțeles ca o parte a structurii comunității, și nu ca individ, se poate vedea din maniera în care hirotonia și puterea sa de jurisdicție îi sunt condiționate liturgic și canonic până astăzi, cel puțin în Răsărit. Astfel, nici un episcop nu poate fi uns fără să se facă mențiune de numele comunității sale, *chiar în rugăciunea de consacrare*[93]. Este cazul astăzi chiar și pentru hirotonia unui episcop titular[94]. Acest lucru este deosebit de semnificativ pentru Orient, care n-a înțeles niciodată puterea de jurisdicție ca interdependentă de rugăciunea de sfințire[95]. Faptul este subliniat de o dispoziție canonică semnificativă, care a dăinuit până astăzi în Răsărit, deși fără conștiința a ceea ce înseamnă ea, anume că numai episcopii care sunt în fruntea comunităților existente pot lua parte la un sinod. Devine astfel evident că *charisma veritatis* a episcopului nu este o proprietate individuală transmisă prin

[93] Pentru izvoare, cf. "L'Eveque d'apres les prieres d'ordination" de câțiva canonici de la Mondaye, în *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (*op. cit.* n. 21), pp. 739-780. Interdicția de a săvârși hirotonii *in absoluto* (can. 15, Sinodul I ecumenic; can. 6, Sinodul IV ecumenic) decurge din același principiu.

[94] Existența episcopilor titulari în Bisericile Ortodoxe arată o gravă anomalie. Când un episcop este uns pentru o anumită comunitate, el trebuie să fie în măsură să-și exercite plenar misiunea în comunitatea sa. Numai în cazul în care circumstanțe istorice îl despart de turma sa poate fi considerat episcop canonic, în ciuda absenței lui din comunitate. Dar când hirotonește episcopi pentru a le încredința o autoritate subordonată, Biserica Ortodoxă violează principiile eclesiologice fundamentale.
Ne gândim deopotrivă aici la problema episcopilor *vagantes* (rătăcitori). Cf. Y. CONGAR, *L'Eglise une*...(*op. cit.*, n. 83), pp. 205 ss., paragraful intitulat "Ce nu este succesiunea apostolică" și remarcile dure dar justificate ale lui C. VOGEL, "An Alienated Liturgy" în Concilium, vol. 2, nr. 8 (feb. 1972) pp. 11-25, în special p. 18.

[95] Cf. infra, p. 231

hirotonie, ci este legată de comunitatea întreagă[96]. În succesiunea episcopală avem, deci, esenţial, o *succesiune de comunităţi*.

Toate acestea ne ajută să răspundem la întrebarea istorică, plină de implicaţii importante pentru eclesiologie: de ce a ales Biserica pe episcop ca instrument al succesiunii apostolice? De ce n-au existat, de exemplu, liste de succesiuni presbiteriale? Dacă grija Bisericii era de a transmite istoric doctrina apostolică, ar fi fost cu totul firesc să asigure această transmitere prin presbiteri, care erau, de fapt, în acea epocă, însărcinaţi tocmai cu misiunea de a învăţa credinţa[97]. În realitate, orice formă de transmitere istorică a funcţiunilor apostolice ar putea fi realizată de alţi slujitori decât episcopul[98]. Numai atunci când continuitatea apostolică este înţeleasă ca o continuitate de *structură* şi ca o succesiune de *comunităţi*, caracterul episcopal al succesiunii dobândeşte ceea ce are el unic. Însă elementul "structură" şi "comunitate" îşi croieşte drum numai în măsura în care perspectiva eshatologică, aşa cum am descris-o aici, ne influenţează în mod decisiv înţelegerea continuităţii apostolice.

III. Dacă reuşim să sesizăm importanţa succesiunii episcopale cu ajutorul ideii de continuitate de structură,

[96] Cf. remarcabila lucrare a lui V. FUCHS, *Der Ordinationestitel von seiner Enstehung bis auf Innozenz III* 1930, passim, în special p. 61 ss.

[97] Există numeroase mărturii în acest sens, deşi, de obicei, puţin luate în consideraţie de istorici. De exemplu HERMA, *Păstorul*, Viziunea 3, 4; TERTULLIAN, *De Praeser*, 2; ORIGEN, *In Ezechiel* 2, 2 şi HIPOLIT, *Tradiţia Apostolică* 8 (cum a fost reconstituită de G. DIX, *The Treatise of Apostolic Tradition of Saint Hippolytus of Rome*, 1937, p. 13. Acestea se coroborează, în plus, cu existenţa presbiterilor celebri pentru titlul lor de doctori (Clement al Alexandriei, Origen etc.). Pentru alte mărturii şi o discuţie detaliată, cf. lucrării noastre *Unitatea Bisericii...*, p. 160 ss. Toate cele de mai sus arată că Biserica primelor veacuri nu înţelegea succesiunea apostolică numai ca succesiune în învăţătură. El detesta, de fapt, ideea că ar fi putut fi concepută ca o "şcoală". Cf. HIPOLIT, *Philos.*, 9, 12, 21.

[98] De ce să nu recunoaştem, de exemplu, o succesiune a harismelor? Această întrebare se pune mai cu seamă astăzi.

putem sesiza de asemenea semnificaţia faptului că episcopului îi este tradiţional rezervată postura de a fi *singurul* săvârşitor al tainei hirotoniei[99]. Din pricina locului ocupat în structura comunităţii, mai ales în forma sa euharistică, episcopul este cel prin care trebuie să treacă toate manifestările harismatice, astfel încât ele să poată fi manifestări nu ale individualismului, ci ale *koinoniei* în Duh şi ale comunităţii create de El. Slujitorii extraordinari sau "harismatici", cum sunt numiţi astăzi, fac parte din structura comunităţii evită pericolul de a deveni acele manifestări individualiste pe care le-a combătut atât de viu Sfântul Pavel la Corint. Toate aceste slujiri extraordinare devin, deci, parte integrantă a continuităţii apostolice în sinteza pe care o expunem aici, dacă trec prin episcop, în care converge toată structura şi "multiplul" devine "unul" într-un spaţiu existenţial determinat.

IV. Putem lua acum în considerare problema relaţiei Bisericii cu Apostolii la un alt nivel, mai larg ca cel al comunităţii locale. Una din consecinţele naturale ale abordării istorice a continuităţii apostolice este că prin ea *întemeierea Bisericilor* dobândeşte o semnificaţie specială. Aceasta constituie, cum am notat, o parte integrantă a teoriei continuităţii elaborate în *I Clement* şi este legată de ideea de misiune şi de transmitere a kerygmei apostolice. Ajungem astfel, în chip firesc, pe punctul de a recunoaşte importanţa Bisericilor care se pot prevala de o temelie şi o origine apostolică. Dacă un apostol a predicat sau chiar a murit într-o Biserică particulară, aceasta se poate prevala de o autoritate specială în privinţa continuităţii apostolice.

[99] Cf. HIPOLIT (supra, n. 90). Chiar după ce episcopul şi-a pierdut dreptul exclusiv de a oferi Euharistia (despre acest drept cf. HIPOLIT, *Tradiţia Apostolică* 3, de comparat cu 8), dreptul său exclusiv de a hirotoni n-a fost pus sub semnul întrebării. De ex. IERONIM, *Epistola* CXLVI, I (P. L. 22, 1194) şi IOAN HRISOSTOM, în *Comentariu la I Timotei*, 11 (P. G. 62, 553).

Argumentul unei autorități speciale a anumitor scaune apostolice a fost foarte des avansat în cursul celui de-al doilea secol[100] și după aceea[101]. Punctul care ne interesează aici este că acest argument nu poate avea sens decât dacă Apostolii sunt înțeleși ca indivizi răspândiți în lume ca misionari, ceea ce reprezintă exact punctul de vedere al abordării istorice pe care am dezvoltat-o aici[102].

Ce se întâmplă, însă, când luăm în considerare perspectiva eshatologică și când Apostolii sunt priviți ca un colegiu înconjurându-L pe Hristos? Primul teolog, după știința noastră, care a modificat de manieră decisivă schema lui Ignatie și sinteza lui Hipolit, așa încât să poată răspunde acestei întrebări, pare să fi fost Sfântul Ciprian. Cu Ciprian, imaginea eshatologică a colegiului apostolic care-L înconjura pe Hristos - imagine aplicată de Ignatie și Hipolit la structura Bisericii locale (episcopul înconjurat de presbiteriul său) - este schimbată pentru a deveni o imagine a colegiului apostolic înconjurând pe Sfântul Petru, capul său. Astfel, fiecare scaun episcopal nu mai este pentru el, ca în cazul lui Ignatie, "tronul lui Dumnezeu" ori al lui Hristos, ci este *Cathedra Petri*[103]. Semnificația schimbării este că în prezent putem vorbi de un *episcopatus*[104] răspândit pe întreg pământul, cu Petru în fruntea sa. Aceasta conduce la o concepție de colegialitate de colegialitate episcopală așa cum este ea dezvoltată astăzi în teologia romano-catolică.

[100] De exemplu TERTULIAN, *De praeser.* 20, 4-7 și 9; 32; 36; *Scorpiace* 9; IRINEU, *Adv. Haer.* I, X, 1-2 etc.
[101] AUGUSTIN, *Epist.* 232, 3 (P.L. 33, 1028). Cf. F. DVORNIK, *op. cit.*.
[102] Astfel, TERTULIAN gândește constant în termenii unei apropieri istorico-misionare (*De praeser.* 21, 4; 37, 1 etc.). Într-o asemenea abordare, anumite scaun episcopale devin "modele" pentru celelalte. În ceea ce privește Roma cf. Y. CONGAR, *Ministères....*, p. 98 ss.
[103] CIPRIAN, *Epistola* 69 (66), 5; 43 (40), 5; *De catholicae Ecclesiae unitate*, 4.
[104] Idem, *De catholicae Ecclesiae unitate*, 5.

Implicațiile modului în care Ciprian privește lucrurile sunt atât de importante, încât necesită o reflecție serioasă. Cum poate fi cuprins acest mod de a vedea într-o sinteză a perspectivelor istorică și eshatologică ale continuității apostolice? Trebuie să notăm în primul rând că pentru Ciprian orice scaun episcopal este o *Cathedra Petri*[105]. Se păstrează astfel neștirbită, pentru fiecare Biserică episcopală, concepția ignatiană despre indivizibilitatea colegiului apostolic în natura sa eshatologică, așa cum se manifestă ea în Euharistie[106]. Este greșit deci să vedem idei universaliste în eclesiologia lui Ciprian[107]. Există, totuși, două elemente fundamentale în acest mod de a privi, care afectează decisiv sinteza ce ne preocupă aici. El duce, în primul rând, la dispariția imaginii hristologice a episcopului, depărtându-ne, de asemenea, de Ignatie și de Hipolit. Episcopul devine un *alter apostolus*[108] (Petru), dar nu un *alter Christus*. În al doilea rând și ca o consecință, structura Biseficii locale încetează să mai oglindească împărăția lui Dumnezeu, cu Hristos înconjurat de Apostoli. Perspectiva eshatologică este deci în pericol să dispară din eclesiologie. Suntem extrem de aproape de ideea de succesiune apostolică în termeni pur istorici și fără referire la structura eshatologică a comunității.

Dacă vrem, totuși, să facem dreptate intenției Sfântului Ciprian, trebuie să dăm cel puțin asigurarea că, atunci când îl considerăm pe episcop ca un *alter Petrus*, nu dizolvăm colegiul apostolic. Ceea ce înseamnă că trebuie să privim cu atenție aplicarea imaginii colegiului apostolic în totalitatea sa

[105] Cf. supra, n. 103.
[106] De aici decurge și principiul că ficare episcop este independent și direct responsabil în fața lui Dumnezeu pentru comunitatea sa. La CIPRIAN, Epstola 55(52), 21. Pentru discuția asupra implicațiilor acestui principiu cf. E. LANNE, "Pluralisme et Unité" în *Istina* 14 (1969), p. 178.
[107] Cum a făcut, de ex., AFANASIEV, "La doctrine de la primauté" a la lumiere de l'ecclesiologie" în *Istina*, 2(1957), pp. 401-420.
[108] *Epistola* 3, 3 (ed. HARTEL, p. 471): "apostolus id est episcopus".

fiecărei Biserici episcopale în parte. S-ar păstra astfel o parte esențială a imaginii eshatologice a apostolicității în structura Bisericii. Vorbind de *unus episcopatus*, nu trebuie să ne referim, deci, la o structură exterioară, superioară sau independentă a comunității concrete de care fiecare episcop este legat prin hirotonia sa. Aceasta ne conduce la un punct esențial pentru concepția asupra continuității apostolice prin colegiul episcopal. Pentru teologia ortodoxă - sau mai degrabă pentru tradiția ortodoxă - legătura decisivă între colegiul apostolic și colegiul episcopal se găsește, structural vorbind, în *hirotonia episcopului*[109]. Orice hirotonie episcopală este supusă unei duble condiționări, semnificativă pentru subiectul nostru: pe de o parte, după cum am spus deja, episcopul este legat de o comunitate particulară; pe de altă parte, el este hirotonit de cel puțin doi alți episcopi[110]. El este unit, deci, în același timp, cu colegiul apostolic exprimat în propria sa Biserică și în alte Biserici. Simultaneitatea celor două dimensiuni, locală și universală[111], protejează ideea de colegiu apostolic

[109] Rădăcinile instituției sinodale se găsesc excat în hirotonirea fiecărui episcop. Astfel, orice episcop având o comunitate are dreptul de a participa la activitatea sinodală a Bisericii, în virtutea hirotoniei sale. Cutuma care a prevalat în timpurile moderne în unele Biserici Ortodoxe, de a fi conduse de "sinoade permanente" având la baza constituirii lor alegerea anumitor episcopi cu excluderea altora, se dovedește a fi o violare directă a acestui important principiu eclesiologic.

[110] HIPOLIT, *Trad. Apost.*, 2; Sinodul de la Arles, can. 20; Sinodul I Niceea, can. 4 și 6 etc. Pentru o tratare completă a izvoarelor, cf. L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e Collegialita. La testimonianza della Chiesa antiqua*, 1969.

[111] J. MEYENDORFF, *Orthodoxie et Catholicité*, 1965, p. 147, și alți teologi ortodcși tind să dea prioritate locului episcopului n Biserica sa locală, făcând din acesta baza colegialității episcopale la un nivel mai larg. Credem că această concepție, deși vizează să dea un plus de importanță ideii că episcopul trebuie văzut în relația cu o Biserică paticulară, permite perpetuarea falsei dileme opunând "local" și "universal", dilemă depășită în adevărata natură a Euharistiei (cf. cap. 4). Numai grație simultaneității acestor două dimensiuni – simultaneitate

împotriva oricărei istoricizări care ar face imposibilă revelația "teofanică" și realizarea existențială a structurii eshatologice a Bisericii în fiecare comunitate euharistică locală. Rolul lui Petru în succesiunea apostolică prin episcopat nu este, deci, străin de sinteza pe care am expus-o, ci poate fi integrat în ea. Aceasta cere o apreciere teologică a relației autentice dintre manifestarea locală și cea universală a colegiului apostolic. O asemenea relație nu poate fi decât cea de *identitate*, așa încât nici una din cele două manifestări să nu poată avea prioritate asupra celeilalte[112]. Demersul acesta poate face dreptate, credem, intenției Sfântului Ciprian și, în ciuda deficiențelor pe care le prezintă vederile sale[113], poate oferi importante posibilități ecumenice la ora actuală[114].

prezentă în însuși actul de sfințire a episcopului – putem ajunge la o perspectivă convenabilă. Cf. notei următoare.

[112] Întâlnim adesea în teologia romano-catolică tendința de a da prioritate mai degrabă legăturii episcopului cu un colegiu universal decât raportării sale la o Biserică particulară. Așa, de exemplu, A. GREA, *L'Eglise et sa divine constitution*, 1884 (reeditată în 1965) și, mai recent, E. SCHILLEBEECKX, *L'Eglise du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, 1965, p. 99 ss; J. COLSON, *Les fonctions ecclesiales*, 1956, p. 341; K. RAHNER, "De l'Episcopat" în *Eglises Chrétiennes et Episcopat*, 1966, p. 209 etc. Cât despre H. De LUBAC, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, 1971, p. 82, el consideră chestiunea deschisă. Alții teologi catolici, totuși, insistă ca ideea de prioritate a colegiului universal față de Biserica locală să fie respinsă și înlocuită cu o sinteză între această idee și opusul său. Cf. H.-M. LEGRAND, "Nature de l'Eglise particulière et role de l'évêque dans l'Eglise" în La "*Charge pastorale des éveques. Décret "Christus Dominus"*, 1969, p. 118, și mai ales Y. CONGAR, *Ministères...*, pp. 123-140. Se înțelege de la sine că problema este de mare importanță pentru un ortodox. Cf. E. LANNE, "To what Extent in Roman Primacy unacceptable to Eastern Churches?" în *Concilium* 4-7 (apr. 1971), pp. 62-67, în special p. 66.

[113] Carența lui majoră, după opinia noastră, este că dimensiunea hristologică a episcopatului (cf. Ignatie, Hipolit etc.) dispare și este înlocuită de un Colegiu apostolic din care Hristos, de fapt, e absent. Acest lucru nu distruge doar ideea că Biserica este imaginea Împărăției – idee esențială pentru Euharistie și eshatologie – ci duce și la căutarea unui "vicarius

Unul dintre aspectele care se clarifică, în orice caz, atunci când plasăm dimensiunile universale ale continuităţii apostolice în lumina sintezei expuse aici este că nu putem argumenta punctul de vedere al *scaunelor episcopale speciale* fără a distruge această sinteză. Un caracter apostolic special poate şi trebuie să fie recunoscut tuturor Bisericilor care au legături istorice cu unul sau mai mulţi dintre mari Apostoli. Dar acest lucru nu trebuie confundat cu noţiunea mai profundă şi fundamentală de continuitate apostolică, noţiune care trece prin natura şi structura autentică a fiecărei Biserici şi se referă nu doar la perspectiva istorică, dar şi la perspectiva eshatologică a continuităţii apostolice. În Bisericile Ortodoxe, asemenea scaune au fost onorate şi au obţinut întâietatea, prin calitatea de patriarhate, de exemplu, sau în alte moduri, dar n-au fost niciodată deosebite de celelalte scaune episcopale din punct de vedere al continuităţii apostolice esenţiale, în care perspectiva istorică şi cea eshatologică intră în sinteză[115]. Remarca făcută poate sluji ca nou exemplu

Christi" în afara şi deasupra Colegiului apostolic, ca şi a Colegiului episcopal. Asupra problemelor astfel create în eclesiologia medievală, a se vedea Y. CONGAR, *Ministères...*, p. 112.

[114] Cf. J.-J. VON ALLMEN, "L'Eglise locale parmi les autres Eglises locales" în *Irénikon*, 43 (1970), pp. 512-537. Am dori să relevăm în special remarca sa (p. 529) conformă căreia cuvintele spuse de Hristos lui Petru cu privire la sarcina sa particulară în Biserică sunt situate la Luca – şi poate şi în restul Evangheliilor – în contextul ultimei Cine. Acest punct are numeroase implicaţii importante pentru a situa misiunea lui Petru într-o perspectivă similară celei a studiului de faţă, acceptabilă poate, în cele din urmă, pentru cel care acceptă la fel de bine o abordare euharistică şi una istorică a continuităţii Bisericii. Este necesară înă, în mod evident, o elaborare mai profundă.

[115] Principiul *egalităţii esenţiale a tuturor episcopilor* – şi a Bisericilor locale – derivă tocmai din reprezentarea eshatologică a Colegiului apostolic ca un tot indivizibil, care este realizat şi exprimat în *totalitatea sa* de fiecare episcop înconjurat de presbiterii săi, în fiecare Biserică. De aici, importanţa acestui principiu în Biserica veche (de ex. La Ciprian, cf. n. 106) şi în dreptul canonic ortodox, principiu care nu va putea fi eclipsat

modului profund în care această sinteză este înrădăcinată în conştiinţa Bisericii Ortodoxe.

III. Concluzii

Conceptul clasic de succesiune apostolică s-a format într-un mod unilateral. Teologia clasică a ignorat practic imaginea biblică fundamentală a Apostolilor în calitate de Colegiu indivizibil înconjurându-L pe Hristos în Împărăţia Sa. Rezultatul a fost ignorarea totală a unei lungi tradiţii, bine stabilită în Biserica primară, mai ales în Siria şi Palestina, care aplica această imagine a apostolatului la noţiunea de continuitate apostolică. Ca urmare, concepţia clasică despre succesiunea apostolică a prezentat continuitatea în termenii unui proces istoric. Noţiunile de transmitere, normativitate etc. Au devenit cheile de boltă ale acestei concepţii. Continuitatea apostolică a fost concepută în principal cu ajutorul noţiunii de istorie liniară. Aproape că nici nu mai este necesar să menţionăm problemele pe care o abordare atât de unilaterală le-a creat. Ele sunt încă prezente printre noi astăzi, în dialogul ecumenic. Strădania noastră în acest scurt studiu a fost de a face dreptate perspectivei tradiţionale neglijate, perspectivă pe care am numit-o "eshatologică", cu necesarele calificări la care am făcut aluzie.

Am făcut aceasta deoarece credem că niciuna din căutările conştiinţei teologice a Bisericilor Ortodoxe nu poate fi împlinită în mod autentic în afara acestei abordări care, deşi practic absentă din manualele de teologie, dăinuieşte totuşi în perspectiva răsăriteană iconologică şi liturgică asupra

de nici unul din cazurile care merg în sens opus. Despre acest principiu în contextul Conciliului II Vatican, cf. H.-M. LEGRAND, *op. cit.*, p. 122, care face distincţie între "o egalitate fundamentală a tuturor Bisericilor reală" în vederea "binelui comun".

tainei Bisericii. Am ținut cont, deci, în primul rând, de faptul că teologia ortodoxă are urgentă nevoie să-i fie reamintită această perspectivă. În același timp, sperăm că, făcând dreptate acestui uitat mod tradițional de abordare, dialogul ecumenic în ansamblul său va avea de câștigat.

La prima vedere, imaginea eshatologică a Apostolilor, la care ne-am referit în studiul nostru, pare să fi avut puține legături cu noțiunea de *continuitate*: putem oare vorbi de realități eshatologice în termeni de continuitate? Răspunsul este, bineînțeles, negativ. Împărăția vine la noi ca *vizită* și *prezență* (Ioan 1, 17), nu ca "un lucru ce poate fi văzut" (Luca 17, 20). Sinteza între perspectiva "istorică" și cea "eshatologică" a apostolicității nu poate face, deci, să dispară tensiunea dintre istorie și *eshata*. Totuși, "prezența" și "continuitatea" pot fi puse în raport una cu alta în cadrul unei sinteze, lucru care s-a produs, de fapt în Biserica veche. Sinteza celor două perspective nu este așadar simplă construcție teoretică, ci o posibilitate practică.

Ceea ce face această sinteză posibilă este faptul că Împărăția lui Dumnezeu este întotdeauna prezentă *într-o structură*. Cei care operează cu dilema "instituție sau eveniment" se pot revolta împotriva unei asemenea teze, însă trebuie să se gândească de două ori înainte s-o facă. Motivul este dublu.

În primul rând, nu există Împărăție în afara lucrării Duhului Sfânt, care este, prin definiție, *communio*. Aceasta înseamnă că Împărăția lui Dumnezeu este o *comunitate*, lucru care implică o structură, fiindcă presupune în același timp o chemare și o linie fundamentală de demarcație, o judecată (Matei 25, 31-46). În al doilea rând, nu există Împărăție care să nu fie centrată pe Hristos înconjurat de Apostoli, ceea ce implică din nou o structură, *relații specifice*, o situație în care relațiile din sânul comunității sunt *definibile*, nu de manieră arbitrară, ci *în acord cu natura eshatologică a comunității*. Toate acestea înseamnă că orice referință la prezența *eshatonului*

în istorie (Fapte 2, 17) implică automat o comunitate structurată de-o anumită manieră (Fapte 1, 12-26 și 2, 42). Avem deja aici o sinteză între realitățile istorice și eshatologice.

Cum poate fi tradusă în termeni istorici concreți această structură care izvorăște din *eshata*? Și cum poate fi făcută traducerea fără a transforma Împărăția în istorie? Iată punctul în care instituția pare să amenințe natura Bisericii.

Maniera în care Biserica veche a privit această problemă este, credem, cea corectă. Înainte de a-i părăsi pe ucenici, Domnul Hristos le-a oferit un fel de "diagramă" a Împărăției, reunindu-i la Cină. Nu era o "taină" pe care le-o oferea printre celelalte două sau șapte, nici doar o pomenire a Lui Însuși, ci o imagine adevărată a Împărăției. Aceasta este, cel puțin, maniera în care a înțeles-o Biserica dintru început. În Euharistie, așadar, a găsit Biserica *structura Împărăției*, structură pe care a transpus-o în propria sa existență istorică. În Euharistie "multiplul" devine "unul" (I Corinteni 10, 17) și Poporul lui Dumnezeu devine Biserică - el care, în prezent risipit, este chemat (*ek-klesia*) să se adune într-un singur loc. Prin părtășia în Hristos la viața veșnică a lui Dumnezeu întreit, el devine Trupul lui Hristos și, astfel, un reflex și un semn real al unității eshatologice a tuturor în Hristos. În acest mod, Hristos istoric și Hristos eshatologic devin o singură realitate, și astfel se realizează o veritabilă sinteză între istorie și *eshata*.

Nu este, deci întâmplător faptul că Euharistia a dat atât de timpuriu Bisericii pe de-o parte conceptul fundamental de structură eclesială, atât pe plan local cât și pe plan universal, iar pe de altă parte contextul continuității acestei structuri în istorie. Aceasta a dus la o sinteză reală între istorie și *eshata*, evitând riscul "instituționalizării". Căci Euharistia reprezintă poate singura realitate care este deodată instituție și eveniment; este unicul moment privilegiat al existenței Bisericii în care Împărăția vine în chip epicletic, adică nu ca expresie a procesului istoric, deși se realizează în și prin forme istorice.

În acest context se unește Biserica cu Apostolii, privind simultan spre trecut și spre viitor, îngăduind, însă, mereu *eshatonului* să-i determine istoria și structurile.

Dacă aplicăm sinteza perspectivelor istorică și esatologică la situația Bisericilor din vremurile noastre, în mod inevitabil vor apărea câteva considerații fundamentale. Mai întâi, va trebui ca Bisericile să reconsidere toate concepțiile care implică ideea de slujire *derivată*. Continuitatea slujirii apostolice va înceta astfel să fie identificată cu o curgere liniară, același lucru aplicându-se și continuității credinței sau a doctrinei. Tradiția nu este pur și simplu transmisă de la o generație la alta, ci constant reactivată și primită din nou în Duhul Sfânt. Este pusă astfel în evidență importanța naturii Bisericii de comunitate în *integralitatea sa*, adică interdependența multiplelor elemente care o compun ca unic context în care și prin care continuitatea cu Apostolii poate fi realizată.

În al doilea rând, această structură care se află la baza continuității apostolice trebuie să fie determinată nu numai de istorie, ci în cele din urmă, și de viziunea eshatologică a Bisericii. Astfel, moștenirea istorică a trecutului, asupra căreia Bisericile au insistat foarte mult, ca și nevoile istorice ale prezentului, spre care mișcarea ecumenică are tendința să-și concentreze astăzi atenția, vor fi judecate în funcție de *eshata*, fără de care nu poate exista o unitate reală. De-o bună perioadă de timp, Bisericile au avansat criterii ale unității, alegând norme diverse (o anumită slujire, una sau alte dintre doctrine etc.). Totuși, orice normă de acest gen luată ca atare nu poate fi decât un criteriu fals. Biserica este legată de Apostoli în și prin prezența comunității eshatologice în istorie. Nu înseamnă negarea istoriei, căci această prezență se realizează prin intermediul formelor istorice.

Criteriul ultim al unității trebuie găsit însă în răspunsul la întrebarea: în ce măsură forma actuală și mesajul Bisericilor în istorie reflectă prezența acestei comunități eshatologice?

6. HIROTONIE ȘI COMUNIUNE*

I. Reflecții preliminare

1. Pentru a aborda problema slujirii sacramentale a Bisericii și a ungerii în această slujire, trebuie să pornim totdeauna de la un punct de vedere hristologic. Nu este întâmplător faptul că în scrierile Noului Testament nu există slujire în uzul Bisericii primare care să nu fie atribuită lui Hristos. El este apostolul (Evrei 3, 1), profetul (Matei 23, 8; Ioan 13, 13), preotul (Evrei 5, 6; 8, 4; 10, 21; 2, 17), episcopul episkopos: I Petru 2, 25; 5, 4; Evrei 13, 13), diaconul (Romani 15, 8; Luca 22, 27; cf. Fililp 2, 7) etc. Hristos este "Cel dintâi întru toate" (Coloseni 1, 18).

Dacă luăm în considerare această remarcă, trebuie să privim în mod necesar toată slujirea Bisericii ca fiind nu paralelă, ci identică celei a lui Hristos. El n-a instituit doar anumite forme de slujire care să poată fi acum concepute în ele însele; El a voit mai degrabă ca, prin diferitele ei slujiri, Biserica să fie reflexul și realizarea în lume a propriei Sale slujiri, până la Parusie. În acest sens, slujirea Bisericii este în chip fundamental o proiecție a prezenței lui Hristos în lume, și nu doar îndeplinirea unui precept pe care l-ar fi dat Hristos Bisericii. O anumită "mistică hristologică", identificând slujirea Bisericii cu Hristos Însuși (cf. Luca 10, 16), este un element necesar unei asemenea abordări teologice. Din punct de vedere sociologic și etic, slujirea Bisericii nu poate fi înțeleasă decât într-un sens *derivat* din percepția hristologică.

---

* Studiu publicat în revista *Istina*, 16(1971).

2. Hristos nu este prezent în lume decât în şi prin prezenţa şi lucrarea Sfântului Duh. Aceasta este o afirmaţie atât de esenţială în Noul Testament, încât chiar Întruparea lui Hristos este de neconceput fără lucrarea Duhului Sfânt (Luca 4, 13). Nu putem concepe hristologic slujirea decât în contextul pnevmatologic, ceea ce duce, în final, la implicarea întregii Treimi. Slujirea nu poate fi redusă la nimic altceva decât la lucrarea şi angajamentul lui Dumnezeu în istorie, de la începutul ei.

3. Oriunde suflă Duhul Sfânt, *eshatonul* irumpe în istorie şi oamenii sunt chemaţi să intre în *comuniune* între ei şi cu Dumnezeu sub forma unei *comunităţi*. Vedem acest lucru producându-se eminamente în ziua Cincizecimii, când pogorârea Duhului asupra ucenicilor şi a tovarăşilor lor aflaţi în foişor este privită deopotrivă ca eveniment pur eshatologic, prin care "zilele de pe urmă" intră în istorie, şi ca întemeiere a comunităţii Bisericii (Fapte 2, 41 ss.). Relaţia stabilită între dublul aspect al evenimentului pnevmatologic al Cincizecimii şi faptul, relatat cu egală insistenţă în acelaşi capitol, că acest eveniment implica chemarea la pocăinţă, urmată de botezul în Hristos şi de participarea la Euharistie, reprezintă un aspect esenţial al perspectivei teologice în care trebuie văzută slujirea Bisericii. Această slujire are ca scop să fie prezenţa harismatică în lume a *eshatonului*, graţie căruia lumea este chemată să se pocăiască şi să intre în rândurile poporului lui Dumnezeu, Israel, prin botezul în Hristos şi participarea la banchetul Împărăţiei, realizat existenţial deja de pe acum în comunitatea euharistică. Văzute în această perspectivă teologică, slujirea sacramentală a Bisericii şi ungerea pentru această slujire sunt realităţi care privesc nu numai indivizii, ci comunitatea eshatologică inaugurată prin comunitatea originară a celor doisprezece şi a Apostolilor.

4.Dacă fiecare slujire în Biserică nu este nimic altceva decât slujirea "trimisul lui Dumnezeu", Hristos, realizată încă de pe acum prin mişcarea Duhului în această comuniune, atunci nu trebuie să considerăm slujirea ca ceva de origine umană, ci ca dar al Duhului venind *de la Dumnezeu*. Pe de altă parte, dacă darul se referă esenţial la cele pregătite de Dumnezeu lumii Sale pentru zilele de pe urmă şi pe care, prin mişcarea Duhului, le realizează în istorie prin comunitatea Bisericii Sale atunci slujirea eclesială nu există în sine şi pentru sine, ci *pentru lume*. Aşadar, slujirea comportă un caracter existenţial în profundă relaţie cu finalitatea creaţiei şi cu situaţia omului în creaţie. Omul este preotul creaţiei, având, în principiu, misunea s-o ofere, adică s-o facă să urce spre Creator, iar prezenţa omului în lume este prin însăşi natura sa *sacerdotală şi slujitoare*. Dar omul nu-şi poate împlini misiunea în mod individual, separându-se de semeni şi de creaţie, ci în relaţie cu ei; omul nu poate fi preot şi slujitor în lume decât în contextul unei comuniuni.

II. Hirotonia în lumina comuniunii

1. Considerată în această perspectivă teologică, rânduirea spre slujire pare la prima vedere o contradicţie în termeni. Hirotonia este legată, într-adevăr, de conceptul de *ordin*, *categorie* şi, fie c-o înţelegem în sensul etimologiei sale latine, fie în sensul noţiunii greceşti de *chirotonie*, evocând ceva diferit şi nu atât de juridic ca *ordinatio*, nu este mai puţin adevărat că în spatele ei se află ideea fundamentală a *punerii de-o parte* a unui membru al Bisericii pentru o slujire particulară. Prin însăşi natura sa, hirotonia este un act de repartizare, de împărţire, şi nu întâmplător se spune în Noul Testament despre Duhul Sfânt, dătătorul harismelor, că le împarte (*diairoun*: I Corinteni 12, 11).

Această trăsătură indiscutabilă a hirotoniei, anume că ea împarte pe membri Bisericii în diverse categorii, a avut grave repercusiuni în istoria Bisericii, atât în domeniul

practic, cât și în teologie. Din punct de vedere practic, Biserica a fost foarte devreme organizată în stări - Sfântul Pavel vorbește deja în prima Epistolă către Corinteni (15, 23) de "cete" în Biserică - și hirotonirea era actul care instaura și menținea aceste stări, mai ales pe cele două fundamentale: a clericilor și a laicilor. În plan istoric, hirotonia este la originea sistemului ierarhic de organizare a Bisericii și a tensiunii dintre *Amt* și *Geist* (*Instituție* și *Duh*) care s-a manifestat, în anumite regiuni și epoci, în istoria Bisericii. Prin faptul că a creat clase speciale în interiorul comunității eclesiale, hirotonia a devenit ea însăși un element controversat al vieții Bisericii, ceea ce a dus, cu precădere în perioada mai recentă, la punerea energică în chestiune a utilității și rolului său în Biserică.

În plus, din punct de vedere teologic, caracterul distributiv al hirotoniei a suscitat probleme care au determinat discuții teologice timp de secole, în special pentru a ști dacă hirotonia conferă un har obiectiv pe care slujitorul îl posedă ontologic, sau este numai o funcție exercitată în numele lui Hristos ori al Bisericii. În acest context, controversa asupra hirotoniei s-a dezvoltat mult timp între poziții mergând de la atribuirea unui *character indelebilis* slujitorului uns la afirmarea caracterului pur funcțional al hirotoniei și, în același sens, la ideea "sacerdoțiului tuturor credincioșilor". Sub influența unei anumite ontologii care a prevalat mult timp în filosofia occidentală, teologia a trebuit să aleagă între "ontologic" și "funcțional"; a devenit astfel inevitabilă considerarea hirotoniei fie în lumina împărțirii și a "clasificării" în interiorul Bisericii, fie în cea a unei organizări non-ierarhice (sau chiar antiierarhice), în care prima rațiune de a fi a hirotoniei este eficacitatea în viața eclesială.

2. În măsura în care este o lucrare a Duhului Sfânt însă hirotonia nu are ca scop să constituie un factor de divizare în Biserică, deși prin definiție "ea împarte darurile" și le conferă slujitorilor luați individual - "fiecăruia dintre ei", cum se spune în Faptele Apostolilor (2, 2) în relatarea evenimentului Cincizecimii. Cum trebuie înțeleasă hirotonia pentru a putea fi conciliate noțiunile opuse de "unire" și "împărțire"? După părerea noastră, nu vom putea răspunde la acaestă întrebare în contextul moștenit de la teologia clasică. Trebuie să avem curajul de a abandona această manieră de a pune problema și să căutăm să înțelegem hirotonia pe o altă cale, mai ales pe cea sugerată de noțiunea de comuniune.

Un studiu atent al capitolelor 12 și 13 din prima epistolă către Corinteni, unde Pavel vorbește de harisme împărțite de Duhul Sfânt în Biserică, ne va arăta că toate harismele (și deci toate slujirile) din Biserică nu se definesc prin ele însele, ci ca *noțiuni total relaționale*. Putem spune chiar că intenția formală a celor două capitole (ca și a restului epistolei) este de a combate radical orice noțiune de harismă care poate fi considerată în ea însăși. O harismă autentică a Duhului Sfânt este cea care se află în relație cu celelalte daruri duhovnicești și cu trupul lui Hristos. Acest lucru apare ca evident nu numai din insistența Sfântului Pavel asupra ideii de interdependență a mădularelor trupului lui Hristos (și trebuie observat că în argumentația lui Pavel există corespondență între harisme și "mădularele trupului"), dar mai ales, și de manieră frapantă, din cele spuse în capitolul 13 despre dragoste. Este regretabil că atât de mult a fost utilizat și s-a abuzat de acest capitol și de celebrul său "imn" închinat dragostei în scopuri omiletice și etice, uitându-se că el se găsește în corelație cu pasajele din capitolul 12 care vorbesc de darurile duhovnicești în Trupul lui Hristos. Pavel apelează la noțiunea de dragoste exact atunci când se găsește în fața dificultății, a imposibilității chiar, de a exprima în alt mod cu claritate ceea ce vrea să spună despre harisme. Numai datorită noțiunii de dragoste ne putem face o idee asupra tainei pe care o implică orice act de hirotonire.

3. Încercând să privim hirotonia în lumina noținuii de

dragoste, care se află în miezul învățăturii lui Pavel despre slujire, vom putea, probabil, să rezolvăm problemele clasice care-o privesc și o vom face mai bine urmând calea sugerată de ideea de comuniune. Așadar:

a) Nu se poate spune dacă hirotonia conferă un har obiectiv pe care slujitorul rânduit îl posedă ontologic sau dacă îi deleagă autoritatea pentru a exercita o anumită funcție sau slujire în Biserică. Aceste două opțiuni presupun o obiectivare a harismei și fac din slujitorul uns o persoană care se situează în afara și deasupra comunității, ca și cum ar avea o semnificație în el însuși. În lumina dragostei și în contextul comuniunii, hirotonia *îl leagă atât de profund și atât de existențial* pe slujitorul rânduit de o comunitate, încât în noua stare în care se găsește după hirotonie nu poate fi nicidecum conceput în el însuși: a devenit o *entitate relațională*. În această stare, existența este determinată de comuniune, nu de ontologie sau de funcție. În starea de dragoste și în legătura pe care o creează, s-ar putea spune vreodată despre cineva că exercită o anumită "funcțiune" sau că îl "reprezintă" pe un altul, fără ca ființa sa însăși să fie afectată de manieră profundă și decisivă de această legătură? Sau se poate spune că în această stare cineva posedă în mod individual ceva? Poate fi vreodată izolată și obiectivată starea pe care o creează dragostea și s-ar putea vorbi de *un lucru* dat de ea? Hirotonia este ca o căsătorie. Există un fapt istoric foarte profund și revelator, despre care nu știm nici cum, nici când s-a produs: faptul că în Biserica orientală Ortodoxă slujba în uz a hirotoniei este substanțial aceeași cu slujba cununiei.

b) Nu există hirotonie *in absoluto*. Într-un context de comuniune, hirotonia înseamnă cu necesitate *angajamentul față de o comunitate*. Nu iubim *in absoluto* și nu ne putem angaja decât față de ființe concrete. Comuniunii care nu se exprimă într-o formă comunitară îi lipsește caracterul esențial, fiindcă situația locală concretă, cu toate detaliile unei existențe

istorice ce se manifestă în condiții actuale de loc și de timp, este cea care formează contextul existențial al vieții noastre. Tocmai din cauza acestei percepții existențiale a Bisericii, "catolicitatea" nu putea fi concepută, în primele secole, în synaxa euharistică, în care se realizează deplin comuniunea cu toate dimensiunile divine și umane. În lumina comuniunii, hirotonia echivalează cu o *angajare* nu față de idei, de idealuri sau de o "umanitate" vagă, ci față de ființe umane concrete, în *situații particulare în care slujitorul rânduit* trebuie să fe integrat absolut și fără rezerve, așa cum cere caracterul existențial al dragostei.

c) Nu putem să nu legăm hirotonia de *misiunea* Bisericii. În acest sens, este important să remarcăm mai întâi de toate că noțiunea de misiune, ca și cea de hirotonie, au primit de-a lungul istoriei semnificații care le-au îndepărtat una de cealaltă. Hirotonia a ajuns, astfel, să fie legată mai curând de o concepție statică despre viața Bisericii, mai ales, deși nu exclusiv, în tradițiile care pun accentul pe slujirea împărțită în trei trepte, în vreme ce misiunea era identificată mai curând cu ideea de "trimitere", adică de ieșire din Biserică în lume, pentru a evangheliza și converti. În lumina noțiunii de comuniune însă, în care încercăm să privim aici lucrurile, acest mod de a vedea trebuie radical schimbat. În această lumină, sensul hirotoniei este de *a implica existențial* pe slujitor în lume, cu nevoile, angoasele și potențialitățile ei. Prin hirotonie, Biserica devine comunitatea care *unește lumea cu Dumnezeu*, și acesta este în esență sensul misiunii. Misiunea nu este o metodă de acțiune (adică o trimitere, o ieșire în afară etc.), ci un atribut referitor la natura însăși a Bisericii. Ea se poate exercita, deci, prin metode diferite, cu condiția să prindă și să realizeze părtășia pe care Dumnezeu voiește s-o aibă lumea cu El în Iisus Hristos și pentru care slujitorii sfințiți, și prin ei Biserica, sunt angajați prin hirotonie într-o situație existențială dată. Prin instituirea slujitorilor săi, Biserica își întoarce

privirile în exteriorul său, fără să rămână totuşi în plan secund, ci angajându-se ea însăşi deplin. Acesta este *ek-stasis*-ul comuniunii care trebuie să fie şi "plecarea" în misiune. Orice *ekstasis* care nu se implică, orice "trimitere" spaţială care nu este în acelaşi timp *prezenţă* nu este *ekstasis*-ul unei comuniuni. Tocmai în acest ultim sens, hirotonia, văzută prin prisma comuniunii, face Biserica misionară.

III. Câteva concluzii

1. Am insistat la începutul acestui scurt capitol asupra caracterului hristologic al slujirii Bisericii. Trebuie să păstrăm necontenit în minte această perspectivă hristologică. Dacă însă Hristos este Cel a cărui preoţie se reflectă în slujirea Bisericii, Duhul Sfânt este Cel ce face din această slujire o *realitate personală*. Rolul Său, într-adevăr, este tocmai de a face slujirea lui Hristos personală şi existenţial adaptată la circumstanţele de timp şi loc. În esenţă, hirotonia nu este nimic altceva decât actul prin care rolul Duhului Sfânt se realizează.

2. Când spunem însă că slujirea devine personală şi că este singurul mijloc prin care taina preoţiei lui Hristos se exprimă în viaţa Bisericii, trebuie să distingem foarte clar ceea ce este "personal" de ceea ce este "individual". Individualul se defineşte prin separarea de ceilalţi indivizi, în timp ce personalul are ca trăsătură distinctivă existenţa în comuniune cu alte persoane. Prin urmare, din clipa în care face slujirea personală, sau tocmai de aceea, hirotonia uneşte existenţial pe slujitorul sfinţit cu o comunitate.

3. Caracterul personal conferit prin hirotonie face din fiecare sfinţire actul prin care în noţiunea de slujire este introdusă o specificaţie. "Oare toţi suntem apostoli? Toţi profeţi? Toţi doctori?" (I Corinteni 12, 29). În trupul lui Hristos, numai El este "totul în toate"; mădularele trupului sunt "unse" pentru o misiune specifică. Fără această specificaţie, hirotonia îşi pierde semnificaţia particulară, tocmai pentru că fiecare slujire este personală. Deşi fiecare persoană este existenţial în relaţie cu ceilalţi, ea rămâne absolut *unică* şi niciodată nu poate exista o alta exact ca ea.

Tocmai unicitatea şi specificitatea persoanei sunt cele care fac slujirea *ierarhică*. Noţiunea de ierarhie este legată în mod obişnuit de o clasificare stabilită pe baza criteriilor obiective de valoare. Dar dacă luăm, de exemplu, noţiunea de ierarhie din teologia trinitară, vedem că nu este determinată de asemenea criterii, ci de specificitatea fiecăreia dintre Persoanele divine. În acest sens, ierarhia este un efect esenţial al hriotoniei şi în această lumină trebuie să plasăm distincţia între clerici şi laici sau instituirea progresivă şi existenţa celor trei trepte de slujire. Distincţiile provenind din multitudinea slujirilor nu alimentează o judecată de valoare. Slujirile care din raţiuni istorice nu intră în categoria celor primite nu sunt cu nimic inferioare. Rolul episcopului în această desfăşurare ierarhică este tocmai acela de a transcende, în părtăşia comunităţii sale, toate divizările ce pot surveni datorită mulţimii slujirilor. Cei dintre noi care dau o mare importanţă episcopatului ar trebui s-o facă în sensul că episcopul este cel care menţine unitatea trupului în multitudinea slujirilor şi a darurilor bisericeşti, pentru că el este, şeful comunităţii concrete, în special atunci când comunitatea îşi manifestă caracterul de comuniune în adunarea euharistică pe care episcopul o prezidează. Doar acest rol poate justifica dreptul exclusiv al episcopului de a hirotoni, drept condiţionat, de altfel, numai de obligaţia, de a-l săvârşi în contextul comunităţii, cel puţin dacă privim hirotonia în lumina comuniunii.

4. Legătura stabilită între hirotonie şi comuniune afectează, de asemenea, modul nostru de a înţelege *autoritatea* izvorâtă din actul punerii mâinilor. Hirotonia nu poate da naştere autorităţii unei funcţii ca atare, ci a unui raport existenţial pe care această funcţie sau exerciţiul ei îl poate avea cu

comunitatea. Un episcop, de exemplu, reprezintă o autoritate nu din cauza titlului sau a unei funcții particulare pe care o deține grație hirotoniei, ci din pricina relației acestei funcții cu comunitatea. În consecință, după tradiția Bisericii răsăritene Ortodoxe, orice hirotonie episcopală este condiționată de *menționarea specială a comunității* de care noul episcop este legat. De obicei, această condiție este apoi uitată; însă prin faptul că este inclusă chiar în rugăciunea de consacrare, ea face parte din tot ceea ce conferă hirotonia - din autoritatea episcopală, de exemplu, în cazul de față.

5. Datorită faptului că este în relație cu comuniunea și astfel cu o comunitate concretă, hirotonia angajează Biserica într-o situație locală particulară. Aceasta înseamnă că Biserica nu trebuie să ignore condițiile specifice de cultură, de climat etc., ci că trebuie să li se raporteze existențial, tocmai prin slujirea sa. Numai grație acestei legături cu o situație locală Biserica îi poate *transforma și transcende* toate particularitățile, cum ar fi cele ale unei culturi date, pentru a face din ele un element de unitate a creației lui Dumnezeu; Biserica n-ar putea face acest lucru plasându-se vizavi de situația locală. Din moment ce Dumnezeu a ales comunitatea ca mijloc de a transforma lumea, angajându-Se El Însuși în ea în chip personal și existențial, Biserica nu poate opta pentru o altă cale de a-și împlini misiunea. La această noțiune de slujire ca "întrupare", la concepția euharistică, am putea spune, despre slujire conduce hirotonia, atunci când o considerăm în lumina comuniunii.

6. În cele din urmă, acest mod de a privi hirotonia revelează o dimensiune a slujirii care depășește limitele comunității umane și îmbrățișează întreaga creație a lui Dumnezeu. Omul este chemat să fie *preotul creației*. Pentru această demnitate a fost făcut și din aceasta a căzut. Caracterul lui sacerdotal ține de rolul său, acela de a stăpâni creația nu pentru sine, ci pentru a o face să intre în comuniune cu

Creatorul. Prin păcat, el nu și-a împlinit rolul și numai Hristos, preotul prin excelență, îi redă posibilitatea s-o facă. Orice slujire are un caracter sacerdotal, în măsura în care reflectă slujirea personală a lui Hristos. Trebuie să privim hirotonia ca pecetea Duhului Sfânt pe această misiune sacerdotală conferită fiecăruia după darul ce-i este dat. Într-un timp ca al nostru, marcat de prodigiosul progres științific la scara cosmosului, Biserica nu trebuie să atenueze în misiunea ei caracterul cosmic și sacerdotal al hirotoniei, ci să-l pună cât mai mult cu putință în valoare.

7. BISERICA LOCALĂ ÎN PERSPECTIVA EUHARISTICĂ *

I. Fundalul istoric şi eclesiologic

1. Principiul eclesiologic fundamental pe care se întemeiază noţiunea de biserică locală în tradiţia ortodoxă este cel care ne permite să identificăm Biserica cu comunitatea euharistică. Eclesiologia ortodoxă are la bază ideea că unde este Euharistia, acolo se află şi Biserica în plenitudinea sa, ca Trup al lui Hristos. Conceptul de Biserică locală decurge din faptul că Euharistia este săvârşită într-un loc dat şi reuneşte prin "catolicitatea" sa pe *toţi* membrii Bisericii din acel loc.

Două principii eclesiolgice de bază, luate împreună, exprimă sensul Bisericii locale:

a) *Natura "catolică" a Euharistiei*, care însemană că fiecare adunare euharistică ar trebui să cuprindă pe toţi membrii Bisericii dintr-un loc dat, indiferent de vârstă, profesie, sex, rasă, limbă etc.

b) *Natura geografică a Euharistiei*, care înseamnă că adunarea euharistică - şi prin ea Biserica - este totdeauna comunitatea dintr-un loc[1] particular (Biserica Tesalonicului, a Corintului, în Epistolele pauline).

2. Conjugarea celor două principii eclesiologice de mai sus explică stipulaţiile canonice conform cărora nu poate

---

* Articol apărut în limba engleză în volumul *In Each Place* publicat de Consiliul Mondial al Bisericilor, Geneva, 1977.

[1] Expresia "într-un loc" este de asemenea folosită în Epistolele lui Pavel în legătură cu Biserica "rezidă" într-un loc geografic ca un oaspete sau vizitator (paroikos) şi este în strânsă relaţie cu natura eshatologică a Euharistiei, la care ne vom referi mai departe.

avea loc decât o singură adunare euharistică într-un loc anume. Principiul geografic ridică, însă, inevitabil problema de a ști ce trebuie să slujească drept bază unei singure adunări euharistice și, deci, unei singure Biserici? Întrebarea îmbracă o semnificație specifică dacă luăm în considerare complexitatea evoluțiilor istorice ale Bisericii primare. Pentru că tradiția ortodoxă a fost conturată în planul eclesiologic și canonic de acești factori istorici, trebuie să-i examinăm pe scurt.

a) Încă din epoca nou-testamentară se manifestă tendința de a identifica *εκκλησια* sau chiar *εκκλησια του θεου* cu adunarea creștinilor dintr-un loc dat. Un studiu al epistolelor pauline în particular ne face să constatăm că termenul "*εκκλησια*" este, aproape fără excepție, folosit la singular atunci când este aplicat unei cetăți, și totdeauna pus la plural când se vorbește de un teritoriu mai mare decât cetatea. Dacă nu suntem în prezența unei pure întâmplări, ne putem întreba: de ce Apostolul Pavel nu folosește niciodată termenul de *biserică* la plural atunci când vorbește de un oraș?

Dată fiind maniera concretă în care este întrebuințat cuvântul "εκκλησια" în Epistolele pauline pentru a desemna în mod normal adunarea credincioșilor ca atare (cf. de exemplu I Corinteni 10-14), putem conchide că exista o singură adunare de acest fel, care era numită "εκκλησια". În alți termeni, trebuie să concluzionăm că cel mai vechi tip de Biserică locală cunoscut este *biserica unei cetăți* și că forma ei concretă este adunarea, regrupând pe toți credincioșii din respectiva arie geografică. Creștinismul pare să fi apărut mai întâi ca biserică a cetății și, dacă interpretăm corect sursele de care dispunem, așa trebuie să fi fost cel puțin până la jumătatea secolului al II-lea[2].

---

[2] Dacă mărturia lui Iustin în *Prima Apologie* a sa (cap. 65) înseamnă că, creștinii din satele din afara Romei veneau în oraș pentru adunarea euharistică de duminica, atunci s-ar părea că, în ciuda dificultăților materiale, principiul unei singure Euharistii sub conducerea unui episcop, într-un singur loc,

b) Prima dificultate privind principiul "o Biserică - (o Euharistie) - o cetate", apare istoric o dată cu conceptul de *κατ'οικον εκκλησια* (biserica din case particulare). Dacă expresia desemna, de fapt, formarea unei *ekklesia* pe baza unității *familiale*, ne găsim în fața unei definiții a Bisericii locale luată într-un sens non-geografic, în fața unei concepții *sociologice* despre "loc". Am încercat în altă parte[3] să analizăm această problemă și nu putem decât să repetăm aici concluziile la care am ajuns: termenul "*κατ'οικον εκκλησια*" nu desemnează în Noul Testament o reuniune familială, ci mai degrabă o adunare a tuturor credincioșilor dintr-un oraș, reuniți în calitate de *invitați* într-o casă particulară (cf. Romani 16, 23 și mărturiile arheologice despre biserici denumite după numele proprietarului casei, la Roma etc.). Am putea merge chiar până la a afirma că nu părea să existe decât o singură "biserică familială" de acest tip în fiecare oraș într-o anumită epocă[4]. Dacă sunt exacte, concluziile amintite ne permit să explicăm de ce nu există în timpul organizării Bisericii primare nici urmă de dificultate majoră provenind din existența "bisericilor familiale". Bisericile familiale și chiar numele acestei instituții dispar destul de devreme, fără a lăsa indicații care să ne permită să imaginăm altă alternativă decât identificarea Bisericii locale primare cu biserica unei cetăți.

c) Un alt eveniment, ale cărui implicații și consecințe asupra conceptului de Biserică locală sunt mult mai importante, s-a produs în organizarea Bisericii primare. Este vorba de apariția *parohiei*, în formele sale rurală și urbană. Detaliile

---

subliniat de Ignathie al Antiohiei, a fi fost respectat, chiar și într-o Biserică atât de importantă ca cea a Romei din secolul al II-lea. Acesta pare să fi fost cazul până să aibă creștinii din sate proprii lor episcopi (*chorepiscopoi*), despre care avem pentru prima dată mărturii în secolul al II-lea.

[3] În cartea *Unitatea Bisericii în Euharistie...*, 1965.

[4] Mărturiile de care dispunem nu sunt foarte clare, dar trebuie să notăm că n-a fost descoperit, pare-se, nici un singur caz în care expresia "biserică familială" să apară mai mult de o dată cu referire la aceeași cetate.

privind circumstanțele istorice nu privesc demersul nostru[5]. De o importanță capitală, totuși, pentru înțelegerea bisericii locale în tradiția ortodoxă este chestiunea de a ști dacă parohia poate fi calificată, de fapt, drept *Biserică locală*. Greutatea decurge din două considerații fundamentale:

(I) Principiul eclesiologic al identificării Bisericii cu Euharistia - sau mai degrabă cu comunitatea euharistică. De vreme ce parohia este tocmai o comunitate euharistică, devine aproape imperativ s-o numim "εκκλησια".

(II) Slujirea episcopală. Misiunea esențială a episcopului în Biserica Ortodxă este de a prezida adunarea euharistică. Toate elementele liturgice și canonice ale hirotonirii lui presupun situația din primele veacuri, când în fiecare adunare euharistică - și prin extensie, în fiecare biserică a cetății - se afla un *episcop* (toate numele de episcopi în Biserica primară, începând din epoca lui Ignatie al Antiohiei, se raportează la o cetate precisă). Acest episcop era înconjurat de *colegiul* presbiterial (el însuși fiind, de altfel, unul dintre presbiteri) și a fost mult timp numit "presbiter" cf. Sfântul Irineu). Apariția parohiei a distrus această structură, lucru care va afecta nu numai treapta episcopatului, ci și pe aceea a presbiterilor. Căci din acel moment, pentru a exista ca biserică locală, Euharistia nu mai avea nevoie de prezența presbiterilor reuniți în *colegiu* - colegiu care constituia un aspect esențial al sensului originar pentru a crea și prezida o reuniune euharistică - o parohie. Se putea numi această reuniune "biserică"?

În ceea ce privește Biserica Ortodoxă, răspunsul a fost negativ. Considerăm această alegere fericită din următoarea rațiune: crearea parohiei ca unitate presbitero-centrică, *nu în forma originară și eclesiologic corectă pe care am putea s-o definim ca "centrată pe presbiteriu"*, ci în sensul unui presbiter individual, acționând ca șef al comunității euharistice, a atins

[5] Pentru o analiză detaliată a acestei probleme istorice complexe, a se vedea cartea noastră sus menționată.

în mod serios eclesiologia în două privințe. Pe de o parte, a distrus imaginea Bisericii de comunitate în sânul căreia *toate* categoriile de membri sunt necesare ca elemente *constitutive*. Parohia, așa cum s-a generalizat ea în final de-a lungul istoriei, a făcut superfluă atât slujirea diaconului, cât și pe cea a episcopului (mai târziu, cu missele private, a făcut de prisos chiar și prezența laicilor). Pe de altă parte, acest fapt a făcut ca episcopul să fie văzut mai degrabă ca un administrator decât ca cel ce prezidează celebrarea euharistică, iar presbiterul ca un "specialist al missei", un "preot", ceea ce a provocat decadența eclesiologică a Occidentului în evul mediu - și binecunoscutele reacții ale Reformei - ca și grava confuzie în viața canonică și eclesiologică din sânul Bisericilor orientale înseși.

Iată de ce statutul eclesiologic propriu parohiei trebuie considerat ca una dintre problemele fundamentale ale eclesiologiei, la fel de bine în Occident ca și în Orient. Biserica Ortodoxă a optat, în opinia noastră, pentru punctul de vedere conform căruia noțiunea de biserică locală este garantată de *episcop* și nu presbiter: Biserica locală, ca entitate având un statut eclesiologic plenar, este *dioceza episcopală* și nu parohia. Procedând astfel, Biserica Ortodoxă ca entitate având un statut eclesiologic plenar, este dioceza episcopală și nu parohia. Procedând astfel, Biserica Ortodoxă a cauzat inconștient o ruptură în propria ei eclesiologie euharistică, deoarece nu mai este posibil să identificăm fiecare slujbă euharistică cu Biserica locală. În același timp, însă, această luare de poziție ne permite să nădăjduim în restabilirea naturii comunitare a Bisericii locale, deoarece conform acestei naturi însăși, Biserica locală nu poate fi numită "ekklesia" decât atunci când este cu adevărat catolică, deci când cuprinde (a) laicii aparținând tuturor entităților culturale, lingvistice, sociale și altele care rezidă în acel loc și (b) toate celelalte stări bisericești, ca membre ale aceleiași comunități. Putem spera, deci, să vedem ziua în care episcopul își va găsi adevăratul loc, acela

de cap al slujbei euharistice. Astfel, ruptura eclesiologiei euharistice provenind din problema "parohie - dioceză" va fi remediată cum se cuvine[6]. 3. O dată cu dezvoltarea sistemului metropolelor și, treptat, al patriarhatelor în Biserica veche, centrul unității "locale" se deplasează de la dioceza episcopală la unități geografice mai vaste, înglobând diocezele unei provincii sub președinția episcopului din capitală. Acest proces, care nu mai este astăzi decât pur nominal în ortodoxie (unii episcopi sunt numiți "mitropoliți", dar în realitate metropola nu mai există ca entitate, dispărând o dată cu vechea provincie bizantină sau romană), n-a modificat în esență concepția care identifică Biserica locală cu dioceza episcopală.

Dezvoltându-se în strânsă legătură cu practica sinodală în Biserica primară, sistemul "mitropolitan" reprezenta o formă "ocazională" sau "cauzală" de "localizare" a Bisericii, coincizând cu întrunirea sinoadelor. Dat fiind că principiul *egalității esențiale a tuturor episcopilor între ei* a devenit un element fundamental al dreptului canonic ortodox, nici un

[6] În termeni practici, singura soluție convenabilă ar fi crearea de dioceze episcopale *mici*. Ar fi un lucru excelent în multe privințe. De exemplu:
a) ar permite episcopilor să-și cunoască într-adevăr turma și să fie, la rândul lor, cunoscuți, ceea ce ar îmbunătăți automat calitatea pastorală a episcopatului;
b) ar reduce ponderea lucrărilor administrative cu care sunt însărcinați actualmente episcopii, fapt care le-ar permite să lucreze înainte de toate în calitate de conducători ai Euharistiei, slujirea lor prin excelență;
c) ar da posibilitatea caracterului colegial al presbiteratului să se manifeste din nou în sensul eclesiologic extrem de semnificativ pe care îl avea în timpurile vechi (vezi *synthronon*-ul din vechile catedrale; *syn* = împreună, cu, *thronon* = scaun, tron), ceea ce ar fortifica rolul scăzut al presbiterului, mai ales în Biserica Ortodoxă;
d) ar face inutilă menținerea instituției scandalos de necanonice a *episcopului auxiliar (vicar)*, care este o invazie occidentală modernă în tradiția ortodoxă. Vechea tradiție dă o mărturie categorică despre existența micilor dioceze episcopale (când Sfântul Grigore "Taumaturgul" devine episcop de Neocezareea, nu erau decât 17 credincioși în dioceza sa!).

mitropolit, nici un patriarh n-a ocupat vreodată poziția de șef al *unei unități eclesiale particulare*, reprezentând structuri *deasupra* sau *alături* de dioceza episcopală. Există în Biserica Ortodoxă sinoade permanente, dar ele nu sunt niciodată considerate "corpuri" eclesiale separate, care s-ar putea numi "Biserici locale". Cu apariția în Bizanț a faimoasei teorii a *pentarhiei*, a fost stabilit în Orodoxie un sistem potrivit căruia întreaga "ecuménè" era împărțită în cinci diviziuni (patriarhate). Dar, în ciuda tentativelor făcute de unii ortodocși moderni de a da patriarhatelor numele de "Biserică locală", principiul egalității tuturor episcopilor între ei din punct de vedere al statutului eclesiologic a zădărnicit încă o dată încercarea de a face din patriarhat o entitate eclesială particulară[7]. Pentru a termina acest tur de orizont istoric, trebuie să menționăm noțiunea de autocefalie prin care Biserica Ortodoxă este în special cunoscută astăzi. Principiul *autocefalei* se întemeiază pe doctrina modernă a națiunii, așa cum a fost ea precizată treptat, mai ales în cursul ultimului secol. Conform acestei teorii, Biserica Ortodoxă a fiecărei națiuni este guvernată de propriul său sinod, fără vreo intervenție a unei alte Biserici, și își are propriul șef (patriarh, arhiepiscop sau mitropolit). În starea actuală de confuzie teologică ce domnește în Ortodoxie, numim în general "Biserici locale" aceste Biserici autocefale,

[7] Rămânem convinși că în Biserica Ortodoxă statutul eclesial al oricărei alte unități decât dioceza episcopală nu provine din unitatea respectivă în sine, ci de la dioceza episcopală sau diocezele episcopale vizate. Acest lucru este valabil – cum am văzut – nu numai pentru unități mai mici decât dioceza (de exemplu parohia), ci și pentru unități mai mari. Astfel, nici o mitropolie, arhidioceză sau patriarhat nu poate fi numită în sine Biserică, dar poate fi numită așa *prin extensiune*, adică în virtutea faptului că se bazează pe una sau mai multe dioceze episcopale – Biserici locale, care sunt singurele organisme ce pot fi numite Biserici din pricina Euharistiei episcopale. Aceasta înseamnă, de asemenea, că un mitropolit, un patriarh etc. datorează statutul său faptului că este șeful unei Biserici locale particulare.

ceea ce dă adesea entității numite "Biserică autocefală" posibilitatea de a absorbi dioceza episcopală în așa fel încât cea din urmă se găsește înlocuită fie de un sinod permanent, fie de șeful Bisericii autocefale. Totuși, nici unul nici celălalt nu reprezintă în chip real toate diocezele - Biserici locale ale teritoriului în discuție[8].

II. Teologia Bisericii locale astăzi

1. Caracterul eclesial și local

Expresia "Biserică locală" comportă două aspecte corespunzătoare celor doi termeni ai săi, pe care nu trebuie să-l luăm unul fără celălalt. Primul aspect este caracterul *local*; al doilea, cel de *eclesialitate*. Dacă, considerăm aceste două aspecte împreună, întrebarea dublă ce trebuie permanent pusă este următoarea: ce determină o biserică să fie "locală" și ce face un organism local să fie "Biserică"? Nu orice reuniune a creștinilor constituie automat "Biserică" și nu orice biserică este obligatoriu "locală". Dacă privim problema în perspectiva eclesiologiei euharistice, vom face următoarele remarci:

a) Biserica este locală atunci când realitatea mântuirii în Hristos se înrădăcinează într-o situație locală particulară, cu toate caracteristicile naturale, sociale, culturale și altele care constituie viața și gândirea poporului trăind în acel loc. După cum în Euharistie poporul, ca trup al lui Hristos, oferă lui Dumnezeu "tot ce este al Lui" (roadele pământului, ca și

[8] Pentru a evita ca Biserica autocefală să fie o unitate ce-și trage eclesialitatea din ea însăși și nu din diocezele episcopale ce-o alcătuiesc (vezi nota precedentă), este necesar ca șeful fiecărei Biserici autocefale să fie înconjurat de un sinod de episcopi aparținând acestei regiuni. Sinodul ar trebui, totuși, să fie reprezentativ pentru toate diocezele episcopale din regiune. Ori de câte ori circumstanțele permit, ar trebui ca toți episcopii, fie simultan, fie printr-un sistem de rotație, să facă parte dintr-un asemenea sinod.

produsele muncii lui zilnice), la fel se întâmplă și în ceea ce privește viața Bisericii, dacă se vrea cu adevărat locală: trebuie să asimileze și să folosească toate caracteristicile unei situații locale date, și nu să-i suprapună o cultură străină.

b) Dacă asimilarea și utilizarea culturii locale pot face o biserică locală, ele n-o fac neapărat Biserică, pentru că realitatea mântuirii lui Hristos nu vine doar să afirme pur și simplu cultura umană, ci să o și critice[9]. Care sunt aspectele culturii pe care Biserica locală trebuie să le excludă de la asimilare și utilizare, dacă ea nu trebuie să fie numai locală, ci și "Biserică"? Răspunsul la această întrebare depinde de teologia noastră și de prioritățile pe care le avem referitor la ce este esențial sau nu în credința creștină. Dacă perspectiva euharistică poate juca aici un rol decisiv, criteriile eclesialității pot fi reduse la cele ce urmează. Euharistia este momentul din viața Bisericii în care are loc anticiparea *eshatei*. *Anamneza* lui Hristos trebuie înțeleasă nu ca simplă repetare a unui eveniment trecut, ci ca o "reamintire" a viitorului[10], ca eveniment eshatologic. În Euharistie, Biserica devine reflexul comunității eshatologice a lui Hristos - Mesia, o imagine a vieții trinitare a lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă, în termenii existenței umane, un singur lucru în principal: existența lumii într-o stare de dezintegrare, de fragmentare, de descompunere, și deci de moarte. Toate culturile participă de-o manieră sau alta la această lume căzută și dezintegrată și, prin urmare, toate comportă elemenete ce trebuie să reveleze în acest sens

[9] Fapt indicat prin aceea că botezul precede Euharistia. Lumea nu poate deveni Biserică fără să fie curățită într-un fel oarecare.

[10] A se vedea teza referitoare la Noul Testament a lui J. Jeremias în lucrarea sa *The Eucharistic Words of Jesus*. Vechile liturghii (cea a Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Vasile, de exemplu) păstrează exact aceeași interpretare a anamnezei atunci când vorbesc în Euharistie nu numai de "amintirea" evenimentelor trecute din istoria mântuirii, ci și a celei *de-a doua veniri. Amintirea viitorului* este un aspect esențial al Euharistiei.

o imagine a Împărăției, ea nu este Biserică. De asemenea, dacă adunarea euharistică nu constituie o astfel de imagine, nu este Euharistie în adevăratul său sens[11].

Păstrând în minte asemenea criterii existențiale, putem fi mai specifici punând întrebarea: ce formă concretă trebuie să ia o Biserică locală pentru a fi "locală" și "Biserică" în același timp? În acest stadiu, devin esențiale următoarele elemente structurale.

(I) Atunci când într-o localitate dată se găsește mai mult de un element cultural - cum este, de exemplu, cazul în multe dintre societățile pluraliste moderne - Biserica ar trebui să facă eforturi pentru a atinge toate elementele culturale prin lucrarea sa misionară, folosindu-se din plin în predicarea Evangheliei. În scopul împlinirii acestei misiuni, poate fi necesară, pentru aprofundarea înțelegerii Evangheliei, formarea de grupuri și adunări de persoane ținând de aceeași cultură. La fel se pot petrece lucrurile atunci când e vorba de activitatea pastorală, și nu pur misionară. De asemenea, pentru a răspunde nevoilor persoanelor care muncesc în afara locului de reședință, pot fi formate grupuri, așa încât predicarea Evangheliei să fie legată de una sau alta dintre situațiile profesionale, intelectuale ori sociale.

(II) Ar trebui ca aceste grupuri sau adunări, stabilite pe baza unei culturi, a unei clase, a unei profesii sau vârste particulare, să învețe să nu considere biserici și să nu caute să cunoască experiența Bisericii decât în adunarea în care *toate* vârstele, profesiile, culturile etc. sunt reunite. Iată ce constituie, după făgăduința Evangheliei, Împărăția lui Dumnezeu: un loc în care toată Euharistia este înțeleasă ca o adunare cu caracter

[11] O Euharistie care ar face discriminare între rase, sexe, vârste, profesii, clase sociale etc., n-ar trăda doar anumite principii etice, ci chiar natura sa eshatologică. Din acest motiv, o asemenea Euharistie n-ar fi o Euharistie "rea" - adică moral defectuoasă – ci n-ar fi deloc Euharistie. N-am putea spune că este trupul Celui care unește totul în El Însuși.

eshatologic, experiența Bisericii trebuie să fie rezervată numai celebrării ei. În măsura în care Biserica reflectă chiar în natura sa acest destin eshatologic, a cărui imagine exactă este redată de Euharistie, numai adunarea euharistică poate fi numită "Biserică". Celelalte adunări nu sunt fără raport cu Biserica și Euharistia, ci constituie prelungiri ale realității Bisericii. Le lipsește, însă, elementul de catolicitate pe care îl evocă natura eshatologică atât a Bisericii, cât și a Euharistiei, și nu pot fi, în nici un caz, numite Biserici.

(III) Acest mod de abordare a eclesialității Biserici locale conferă factorului geografic al localității un avantaj față de celelalte aspecte, cum ar fi cultura sau profesia. Căci "locul" geografic poate sluji ca spațiu comun pentru întâlnirea diverselor elemente culturale și a altora *epi to auto*, "în același loc", după fraza întrebuințată într-un mod atât de semnificativ în Noul Testament în legătură cu Biserica și Euharistia ca expresie a localității geografice. În această perspectivă, factorul geografic apare ca un element indispensabil al noțiunii de Biserică locală.

(IV) Dacă diferențele naturale și culturale trebuie depășite, atunci este necesară instituirea unei slujiri pentru o asemenea unitate locală. Faptul că această slujire este numită episcopat sau altfel nu are nimic de-a face cu teologia Bisericii locale. Ceea ce pare necesar, în perspectiva celor spuse, este ca slujirea să fie legată (a) de adunarea euharistică, în calitate de conducătoare a acesteia, și (b) de o arie geografică particulară. Numai dacă aceste două condiții sunt îndeplinite misiunea episcopului poate avea sens în planul eclesiologiei[12]. Alte trepte de slujire ale unității locale, ca presbiteriul și diaconii, devin elemente esențiale, conform "tipologiei" comunității eshatologice, considerată ca teologie

[12] Cele două condiții erau respectate fidel în Biserica veche, dar au fost serios neglijate, dacă nu chiar uitate, în anumite epoci, în viața și practica Bisericilor Ortodoxe.

fundamentală[13]. Este sigur însă că adunarea poporului (λαος) în totalitatea sa adică sub toate aspectele ținând de un anumit loc - este o formă indispensabilă a structurii Bisericii locale, întrucât numai această adunare dovedește că Biserica este "catolică". Fără o anumită formă de "congregaționalism", nu există catolicitate locală.

2. *Caracterul local și universal*

Din cele spuse mai sus rezultă că noțiunea de "catolicitate" a Bisericii nu trebuie juxtapusă caracterului său local: este vorba, mai curând, de un aspect indispensabil al *bisericii locale*, criteriu ultim al eclesialității pentru orice organism local. Universalitatea este, totuși, o noțiune diferită, care poate fi opusă aspectului local. Cum poate afecta conceptul de universalitate modul nostru de înțelegere a Bisericii locale? Este în natura Euharistiei să depășească nu numai divizările întâlnite în interiorul unei situații locale, dar chiar și divizarea inerentă conceptului de geografie: împărțirea lumii în regiuni. După cum Euharistia care n-ar transcende divizările survenite într-o localitate dată ar fi o falsă Euharistie, la fel și cea care ar avea loc în izolare conștientă și intenționată și despărțită de celelalte comunități locale din lume n-ar fi o Euharistie adevărată[14]. Urmează inevitabil că Biserica locală, pentru a nu fi doar locală, ci și Biserică, trebuie să se afle în comuniune plenară cu restul Bisericilor locale din lume. A spune că o Biserică locală este în comuniune deplină cu restul comunităților locale înseamnă că:

[13] În Biserica primară, o parte indispensabilă a conștiinței eclesiologice consta în a avea o slujire care să-i reprezinte pe Apostolii înconjurându-L pe Hristos și "judecând" cele "douăsprezece seminții" ale noului Israel. Așa s-a născut treapta presbiterilor (cf. Ignatie al Antiohiei). În măsura în care această conștiință este mereu vie în Biserică, instituția devine indispensabilă în structura Bisericii locale.

[14] Pentru o analiză detaliată a se vedea cap. 4.

a) Problemele și preocupările tuturor Bisericilor locale fac obiecul rugăciunilor și responsabilităților active ale unei Biserici locale particulare. Dacă o Biserică locală cade în indiferență cu privire la ceea ce se întâmplă în restul lumii, atunci sigur nu este vorba de o Biserică.

b) Între o Biserică locală și restul comunităților locale există o anumită bază comună de percepție și înțelegere a Evangheliei și a naturii eshatologice a Bisericii. Acest lucru cere continuă veghe din partea fiecărei Biserici în privința adevăratei credințe în toate Bisericile locale.

c) Anumite structuri trebuie instituite pentru a facilita comuniunea. În acest punct, unele explicații complementare devin necesare.

Dacă dimensiunea locală a Bisericii nu trebuie absorbită sau chiar anihilată de elementul de universalitate, trebuie evitat cu cea mai mare grijă ca structurile sau slujirile destinate să faciliteze comunicarea între Bisericile locale să nu devină o suprastructură dominând Biserica locală. Este foarte semnificativ faptul că de-a lungul întregii istorii bisericești, niciodată nu s-a făcut vreo încercare de stabilire a unei Euharistii supra-locale sau a unui episcop supra-local. Fiecare Euharistie și fiecare episcop au un caracter local, cel puțin în semnificația lor primă. Într-o perspectivă euharistică a Bisericii, acest lucru înseamnă că Biserica locală, cum a fost definită mai sus, este singura formă de existență eclesială ce poate fi într-adevăr numită Biserică. Orice structură având ca obiect să faciliteze universalitatea Bisericii creează o rețea de Biserici în comuniune, *nu o nouă formă de Biserică*[15]. Faptul

[15] Nu negăm astfel că în lume nu există decât o Biserică. Dar faptul că Biserica este una în lume nu face ca ea să constituie o structură alături sau *deasupra* Bisericilor locale. Orice comuniune eclesială pe plan universal ar trebui să-și găsească toate formele pe care le ia în realitatea bisericii locale. Nu întâmplător, conform dreptului canonic ortodox, sinoadele sunt alcătuite din episcopi diecezani. Orice formă sau slujire a comunității eclesiale universale trebuie să aibă ca bază o Biserică locală.

acesta este nu numai confirmat de istorie, dar se întemeiază de asemenea, pe solide baze teologice şi existenţiale. Orice universalizare structurală a Bisericii mergând până la crearea unei entităţi eclesiale numită "biserică unversală", ca ceva paralel sau deasupra bisericii locale, ar introduce negreşit în ideea de Biserică dimensiuni culturale şi de alt tip, străine unui context local.

Cultura nu poate fi un fenomen monolitic universal fără o oarecare impunere demoniacă a unei culturi asupra celorlalte. Nu putem, cu atât mai puţin, să visăm la o "cultură creştină universală" fără să negăm dialectica între istorie şi eshatologie care este, între altele, un factor atât de central al Euharistiei însăşi. Astfel, dacă la un nivel universal divizările culturale pot fi depăşite - lucru spre care Biserica trebuie să tindă constant - aceasta nu se poate face decât *via* situaţiile locale exprimate în şi prin Bisericile locale particulare şi nu de structurile universalizante care ar implica existenţa unei Biserici universale. Fiindcă o Biserică universlă, ca entitate pe lângă Biserica locală, ar fi ori o Biserică cultural dezîncarnată - pentru care nu există suport mai potrivit decât o cultură universală, la fel de lipsită de substanţă - ori încarnată cultural de o manieră demoniacă, dacă ar binecuvânta o cultură particulară sau ar impune-o lumii direct sau indirect.

În concluzie, toate structurile eclesiale menite să uşureze comuniunea între bisericile locale (sinoadele, conciliile sub toate formele etc.) au, în fapt, o semnificaţie eclesiologică particulară şi trebuie văzute totdeauna în lumina eclesiologiei. Ele nu pot fi, însă, considerate drept forme de *Biserică* fără riscul gravelor pericole la care am făcut aluzie mai sus.

3. Biserica locală în contextul divizării

Situaţia noastră actuală în Biserică este, între altele, serios complicată de faptul că ideea pe care o avem despre biserica locală se situează într-un context de divizare confesională. Conceptul de Biserică în sensul unei entităţi confesionale (ortodocşi, anglicani, luterani etc.) este un fenomen recent din punct de vedere istoric, venit să complice situaţia eclesiologică la un nivel alarmant. Alături de pluralismul cultural, trebuie acum să facem faţă şi pluralismului confesional la nivel local. Putem face o paralelă şi aplica cele deja spuse despre transcendenţa culturală la pluralismul confesional? Putem spune, oare, că după cum îi adună laolaltă pe iudei şi greci, bărbaţi şi femei, negri şi albi, Euharistia ar trebui deopotrivă să-i reunească pe anglicanii, luteranii, ortodocşii etc. Dintr-o anumită localitate? Fiindcă practica intercomuniunii ar implica, de fapt, tocmai acest lucru. Se cunosc foarte bine obiecţiile ortodoxe faţă de această practică şi nu ne propunem să repetăm aici aceleaşi argumente. Am dori numai să punem două întrebări privind natura Bisericii locale:

a) Un organism confesional *per se* are dreptul să fie considerat Biserică? Dacă, condiţia de eclesialitate trebuie inseparabil legată de cea a caracterului local, răspunsul este categoric negativ. O Biserică trebuie să întrupeze un popor, nu idei sau credinţe. O Biserică confesională este lucrul cel mai dezîncarnat care există: tocmai de aceea conţinutul său este de obicei împrumutat de la una din culturile existente şi nu reprezintă o realitate *locală* care să încorporeze de manieră critică toate culturile.

b) O Biserică locală poate fi considerată ca veritabil locală şi adevărată Biserică dacă se află într-o stare de divizare confesională? Întrebarea este extrem de arzătoare. Dacă noţiunea de Biserică locală, cu toate implicaţiile aici menţionate, trebuie luată în considerare, dacă, în alţi termeni, Biserica este veritabilă numai când reprezintă o realitate locală ce-L întrupează pe Hristos şi manifestă Împărăţia într-un anumit loc, atunci trebuie să fim gata să punem în discuţie statutul eclesial al Bisericilor *confesionale* ca atare şi să

încercăm să determinăm ce fundamentează natura Bisericii locale. Nu se poate face acest lucru peste noapte, desigur, deoarece confesionalismul este profilul înrădăcinat în istoria noastră. Trebuie să fim, însă, dispuşi să admitem că atâta vreme cât prevalează confesionalismul, este imposibil să facem reale progrese către unitatea eclesială.

Luându-se mult mai în serios faptul că această unitate nu s-a înfăptuit până acum, realitatea Bisericii locale şi a teologiei care îi este proprie poate ar fi de o importanţă extremă pentru mişcarea ecumenică.

CUPRINS